STUDIO ET VERECUNDIA VERI



DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE

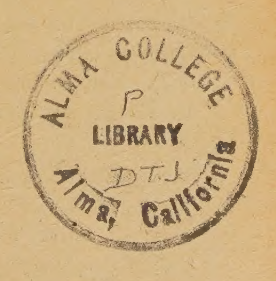
HERAUSGEBER:

DR. TH. ET JUR. ERNST COMMER

APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P.
PRÄLAT DES PÄPSTLICHEN HAUSES
K. K. UNIVERSITÄTSPROFESSOR I. R.
EHRENDOKTOR DER UNIVERSITÄT KRAKAU
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM
RITTER DES ORDENS DER EISERNEN KRONE III. KL.

VI. JAHRGANG

MIT ZWEI PHOTOTYPIEN



WIEN UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI,
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4
1919

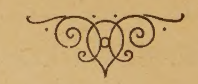
INHALT DES SECHSTEN BANDES

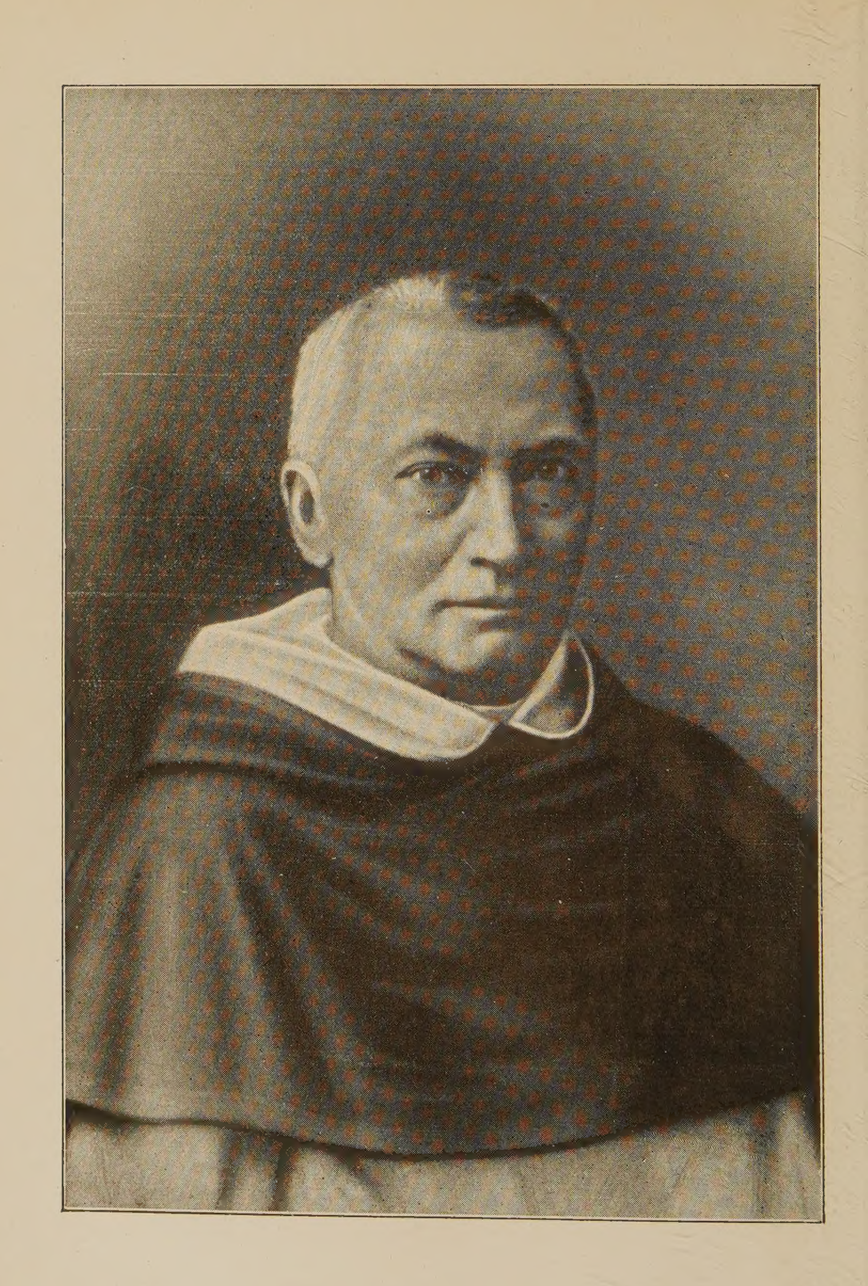
ABHANDLUNGEN

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

Druckfehlerberichtigung zu der Abhandlung von Rolfes, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles:

P. 217,	Zeile	9	von unten,	lies:	eben so
„ 218,	„	2	„ „	„	Setzungen
„ 220,	„	18	„ „	„	desjenigen der Ideen und desjenigen
„ 225,	„	4	„ oben,	„	Görland
„ 226,	„	26	„ „	„	Sinnesvermögen
„ 226,	„	2	„ unten,	„	dem anderen
„ 228,	„	15f.	„ oben,	„	allgemein und keine getrennten Substanzen sind (das Folgende bis etc. deleatur)
„ 230,	„	16	„ „	„	der Wesenheiten
„ 237,	„	15	„ „	„	nicht nicht ist.





MEMORIAE·PERENNI

FR·NORBERTI·DEL·PRADO·HISPANI·ORD·PR

QVI·HONESTE·VIXIT·DIDICIT·DOCVIT

DIVVM·THOMAM

SVMMVM·ECCLESIAE DOCTOREM

FIDELISSIME INTERPRETATVS

ERRORIBVS MOLINAE·AMBAGIBVSQVE·RESCISSIS

CONTRA·MVRMVRANTES·TVITVS·EST

DEFENSOR·DIVINAE·GRATIAE GLORIOSVS

HOC·PHILOSOPHIAE·CHRISTIANAE

FVNDAMENTVM·FIRMISSIMVM

DOCTRINAEQVE·AQINATIS

OMNI·ALIA·TVTIORIS·CAPVT

IN·DEO·QVIDEM·IPSVM·ESSE·ATQVE·ESSENTIAM

REM·VNAM·CENSERI

IN REBVS·AVTEM·CREATIS·IPSVM·ESSE·AB

EARVNDEM·ESSENTIA·REAPSE·DIFFERRE

DEMONSTRAVIT·VICTOR

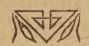
B·V·MARIAM·SEDEM SAPIENTIAE

PRAECLARE·ILLVSTRAVIT

MORTEM·OBIIT·III·IDVS·QVINTIL·A·MCMXVIII

DEFVNCTVS·ADHVC LOQVITVR

MAGISTER·THEOLOGIAE·EXIMIVS



E. COMMER



NORBERTO DEL PRADO

Von Dr. ERNST COMMER

I

Wenn es auch nicht möglich ist, schon jetzt die Verdienste des vor wenigen Monaten verstorbenen Theologen voll und ganz zu würdigen, so können wir doch nicht umhin, sein Andenken zu feiern, soweit es die wenigen, uns zu Gebote stehenden Nachrichten von seinem Leben gestatten.

Norberto Del Prado war am 4. Juni 1852 zu Pola de Laviano in der nordspanischen Provinz Oviedo geboren. Seine Heimat liegt im alten Asturien am Abfall des kantabrischen Gebirges zum Golf von Biscaya. Seine Jugend fiel in eine verhältnismäßig ruhige Zeit, in der die katholischen Überlieferungen noch kräftig waren und ihn auf den Predigerorden des hl. Dominicus hinwiesen. Der siebzehnjährige Jüngling empfing das weiße Gewand dieses Ordens in dem ehrwürdigen Konvent von Ocaña, das in der heutigen Provinz Toledo südöstlich vom schönen Aranjuez, unweit vom Tajo, in Castilla la Nueva gelegen ist. Dort machte er 1870 seine Profeß und studierte drei Jahre lang Philosophie und Theologie.

Die Wahl dieses Konvents ist bezeichnend für das Berufsideal, denn Ocaña ist das Mutterhaus für die spanischen Dominikanermissionen. Als Noviziat für die Philippinen war es nur deshalb nicht von der Regierung unterdrückt worden, weil sie die Missionäre brauchte, um die Kolonien für Spanien zu erhalten[1]. Noch war das Kollegium erfüllt vom Geiste des von Pius X im Jahre 1906 selig ge-

[1] Hyacinthe-M. Cormier: Vie de Rme Père Alexandre-Vincent Jandel[3], Paris 1896, p. 559.

sprochenen Fr. Valentino Berrio-Ochoa[1], der hier seine theologische Weisheit aus der Summa des hl. Thomas und aus den Briefen des hl. Paulus geschöpft hatte und sechzehn Jahre früher von hier nach Manila abgereist war und am 1. November 1861 als Bischof in Tonkin die Krone des blutigen Martyriums empfing. Und noch war die Erinnerung an einen anderen Dominikaner in Ocaña lebendig, der den wissenschaftlichen Geist dieses Klosters repräsentierte. Der am 4. November 1839 geborene Fr. José Cueto war dort zehn Jahre vor Del Prado in den Orden getreten und lehrte dort sieben Jahre lang Philosophie, dann weitere sieben Jahre kanonisches Recht an der Universität Manila bis 1881, war Rektor des Kollegiums in Avila bis 1889, kehrte dann nach Ocaña zurück, wo er von Leo XIII am 1. Juni 1891 zum Bischof der Kanarischen Inseln ernannt und am 17. September konsekriert wurde. Er starb am 17. August 1908 im 67. Lebensjahre. Noch größeren und nachhaltigeren Einfluß empfing der junge Student von seinem Lehrer in der Philosophie, dem nachmaligen Kardinal Zephyrino Gonzalez, der in Ocaña 1844 eingetreten und von 1868 bis 1871 Regens des Kollegiums war.

Auch Fr. Norberto wurde noch als Diakon im Jahre 1873 zur Fortsetzung seiner Studien nach Manila geschickt. Damit begann ein neuer fruchtbarer Abschnitt seines Lebens. Auf die ruhigen Lehrjahre, die seine klösterliche Erziehung im alten Spanien inbegriffen, folgten die Wanderjahre, die seinen geistigen Horizont erweitern sollten. Es war ihm nun gegeben, was Alexander v. Humboldt vom Maler verlangt, „mit der Frische eines reinen jugendlichen Gemütes die vielgestaltete Natur in den feuchten Gebirgstälern der Tropenwelt lebendig aufzufassen[2]“ und diese vulkanreiche Inselwelt mit ihren hohen isolierten Feuerbergen, die ein unabsehbares Gebiet der Landschaftsmalerei in sich birgt, zu genießen. Fremde Völker[3] und eine neue Kultur konnte er studieren, während er den Durst seines Geistes aus dem

---

[1] Giuseppe Clementi: Gli otto Martiri Tonchinesi dell' Ordine di S. Domenico solennemente beatificati da Pio Papa X nell' anno MCMVI. Roma 1906, p. 316—389.

[2] Kosmos, Stuttgart und Tübingen 1847, II, p. 86.

[3] R. Martinez-Vigil O. P. (Bischof von Oviedo, vorher Professor in Manila): Antigua Civilisación en Islas Felipinas (1893).

Jungborn echter thomistischer Überlieferung stillen durfte, die sich dort beständig erhalten hatte[1].

Die von Magelhan, dem ersten Weltumsegler, 1521 entdeckte Inselgruppe der Philippinen wurde 1571 von den Spaniern besetzt, die Manila als Hauptstadt gründeten. Aus der Missionsarbeit der Dominikaner entwickelte sich die große Ordensprovinz S. Rosario. Die auf der nördlichsten Insel Luzon gelegene Hauptstadt, nach der auch die ganze Insel benannt wird und die noch heute „mit dem Gepräge schweigsamer Würde und vornehmer Zurückgezogenheit" — wie sich unser Geograph H. A. Daniel ausdrückt — ihren katholischen Ursprung anzeigt, war schon seit 1580 von ihrem ersten Bischof, dem Dominikaner Fr. Domingo Salazar, als Zentrum für die zukünftigen Missionen des Ordens in China, Japan, Tonkin, Anam, Cochinchina und anderen Gebieten ausersehen. Das am 28. April 1611 gegründete Studienkollegium S. Thomas bildete den Grundstein zur künftigen Universität. König Philipp IV erkannte es durch Reskript vom 27. November 1623 öffentlich als Schule an, während die Päpste Paul V im Breve vom 11. März 1619 und Urban VIII im Breve vom 7. Jänner 1629 der Ordensprovinz S. Rosario das Recht zur Erteilung der akademischen Grade verliehen. Innozenz X erhob endlich das Kollegium am 20. November 1643 zur päpstlichen Universität, die der König von Spanien am 17. Mai 1680 unter seinen Schutz nahm, so daß sie sich seitdem des Titels „Königliche und päpstliche Universität" erfreute. Bald erfuhr sie eine große Blüte, die sie auch jetzt noch unter der amerikanischen Herrschaft behalten hat. Im Jahre 1911 hatte sie 5 Fakultäten mit 81 Professoren und 900 Studenten, deren Zahl jetzt über 1000 gewachsen ist. Im Jahre 1912 feierte sie in großartiger und kunstsinniger Weise das Jubiläum ihers dreihundertjährigen Bestandes[2], zu dem Pius X in dem denkwürdigen Breve Manilensem studiorum Universitatem[3] vom 16. Dezember 1911 seine Glückwünsche und seinen Segen gesandt hatte.

---

[1] Pii X Ep. ad P. Raymundum Velasquez, 7. mart. 1909, Acta Ap. Sedis I, p. 273.

[2] El Tricentenario de la Universidad de Santo Tomás de Manila, Manila 1912 (543 pag., reich illustriert).

[3] Acta Ap. Sedis IV, p. 51 (d. 16. oct. 1911).

In Manila fand Fr. Norberto seinen geliebten Lehrer, den Philosophen Gonzalez, wieder, der die Talente seines Schülers kannte und ihn zum großen Metaphysiker heranbildete. Nach Empfang der Priesterweihe im Jahre 1875 wurde er zum Professor der Humaniora, d. h. der klassischen Sprachen und Literatur, am dortigen Kollegium des hl. Johannes vom Lateran ernannt, kehrte aber 1878 an die Universität zurück, um sich den Doktorgrad der Philosophie und Theologie zu erwerben, worauf er Professor der Fundamentaltheologie wurde und die loci theologici nach dem Vorbilde Canos lehrte. Nachher wurde ihm der Lehrstuhl der Moraltheologie übertragen. Während seines Aufenthaltes auf den Philippinen unternahm er auch eine größere Reise nach China, die bleibende Eindrücke hinterließ. Oft erzählte er von einem Taifun, in den sein Schiff geraten war, und von der wunderbaren Rettung sowie von dem Besuche in einem chinesischen Buddhistenkloster. Seine durch intensives Studium und anstrengende Arbeit geschwächte Gesundheit konnte aber das tropische Klima auf die Dauer nicht ertragen, weshalb er genötigt war, im Jahre 1890 nach Spanien zurückzukehren.

Als er sich unter dem heimatlichen Himmel langsam erholt hatte, schickte ihn sein Ordensgeneral Larroca im Jahre 1891 nach Freiburg im Üchtlande an die junge katholische Universität, deren theologische Fakultät dem Dominikanerorden anvertraut und damals organisiert wurde. Mit dieser Berufung beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens, den man füglich seine Meisterjahre nennen kann. In dem schönen und gesegneten Hügellande, das auf die Majestät der Alpen blickt, fand er eine kongeniale und international gerichtete Umgebung, in der französische und deutsche Kultur sich glücklich vereinigten. Es war ein ausgewählter Kreis von Kollegen, die im Collegium Albertinum[1] ihr Heim aufschlugen: darunter gereifte Männer wie P. Coconnier[2], der erste Herausgeber der neuen Revue Thomiste, der in hochwissenschaftlichem Sinne die Lehre des hl. Thomas mit der modernen Philosophie und den anderen Wissenschaften auszugleichen trachtete; der vielseitige Theologe und Danteforscher Berthier, Fei, Langen-

[1] Cf. Pii X Epist. ad Augustinum Ep. S. Galli, 6. Febr. 1906 (Acta S. Sedis XXXIX, p. 74).

[2] Revue de Thomiste VI, 1908, p. 129—136.

Wendels, Mandonnet, Manser, Montagne, Albert M. Weiß, der Apologet und Turmwart der deutschen Katholiken, Vinzenz Zapletal, der alttestamentliche Exeget. Andere Gelehrte von anerkannter Bedeutung, wie Franz Steffens, Kirsch und Decurtins lehrten in der philosophischen Fakultät.

In Freiburg übernahm er zuerst die Moraltheologie, und zwar den spekulativer Kursus des hl. Thomas. Als aber durch den Abgang des P. Coconnier die Dogmatik verwaist war, wurde Del Prado 1899 auf den Lehrstuhl derselben für den höheren Kursus des hl. Thomas berufen, den er bis zu seinem Tode mit glänzendem Erfolge durch neunzehn Jahre inne hatte. Im Jahre 1907 nahm er am Generalkapitel seines Ordens zu Viterbo als Definitor teil und vertrat dort die Dominikanerprovinz der Philippinen. Im vorigen Winter mußte er seine Vorträge eine Zeitlang unterbrechen, um noch einmal für seine schon leidende Gesundheit Erholung zu suchen. Zwar konnte er im Sommersemester dieses Jahres seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen und man hoffte, daß die Genesung standhalten würde. Jedoch trat das Ende unerwartet ein. Nachdem er noch am Tage vorher seine Vorlesungen gehalten, überraschte ihn ein starkes Unwohlsein und er starb am 13. Juli 1918 kurz vor Mitternacht an einem Anfall von Angina pectoris im 67. Jahre seines Lebens und im 50. seiner Ordensprofeß. Bis zum letzten Augenblick bewahrte er das volle Bewußtsein und seine Heiterkeit und verschied mit einem sanften Lächeln im Frieden des Herrn. Die große Teilnahme bei seinem Begräbnis am 16. Juli bewies die allgemeine Trauer um den für die Universität, für seinen Orden und die Kirche so schweren Verlust.

Fr. Norbert war von Natur glänzend beanlagt. Zu einer lebhaften Phantasie und dem feinsten Empfinden kam ein durchdringender Verstand und die schöne Energie eines Willens, der keine Schwierigkeiten kannte und über die Schwäche der Gesundheit triumphierte. Seine hohe geistige Kultur, die allseitige Bildung machten ihn zu einem echten Humanisten, wie Cano einer war, aber mit einem Genie, wie wir es an Caietan bewundern. Seine Sprachstudien umfaßten die klassischen sowie die modernen Sprachen. Er sprach das reine, klangvolle Kastilianische und schrieb ebenso ein gutes Latein wie das Französische und auch das Deutsche verstand er vollkommen. Auch das

Talent des Redners war ihm in hohem Grade gegeben. Die großen Reisen und seine internationalen Beziehungen gaben ihm den weiten Blick, der alles synthetisch erfaßte. Sein lebenslanges Studium durchdrang die ganze Lehre des hl. Thomas, die er beherrschte wie wenige. Er erzählte mir einmal, daß er sich alle Parallelstellen auf den Rand einer großen Ausgabe der Summa mit seiner feinen und äußerst kleinen Schrift abgeschrieben habe, um so das ganze Lehrgut des Meisters wie mit einem Blick überschauen zu können. So bildete er sich sein sicheres Urteil. Von seinem außerordentlichen Lehrtalent sagt sein Kollege P. Montagne: „Le P. del Prado était un professeur de vocation, et les nombreux étudiants qui se sont assis autour de sa chaire savent avec quelle maîtrise le texte de la *Somme théologique* était interprété par lui. Peu d'hommes ont pénétré comme lui l'ensemble de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, le docteur par excellence de l'Eglise catholique. Les problèmes les plus hauts et les plus épineux avaient ses préférences; mais il n'était pas un point de doctrine qu'il n'exposât avec profondeur et génialité[1].“ Und ein deutscher Zeuge schreibt: „Wie St. Thomas war auch P. del Prado vor allem ein Lehrer. Wie verstand er es, seine Schüler zu begeistern für jenes leuchtende Gestirn am theologischen Himmel, den engelgleichen Lehrer Thomas, den hehren Patron unserer Hochschule. Wie brannte ihr Herz, wenn er ohne alles irdische Beiwerk an der Hand des Aquinaten den gewaltigen Bau der katholischen Wahrheit erschloß! Wie hob er sie empor, dem Adler gleich, der seine Jungen trägt, um sie auf den mächtigen Flügeln seiner eigenen Intuition der Sonne des Lichtes entgegenzutragen. Es umstrahlte so unseren teuren Toten in Leben und Lehre etwas von der erhabenen Ruhe, klaren Sicherheit und leuchtenden Fülle, die das Bild seines eigenen, unvergleichlichen Meisters St. Thomas für immer kennzeichnen[2].“

Die imposante Gestalt und das feurige Auge entsprachen dem hohen Fluge des Mannes, der den alten ritterlichen Geist der Spanier erbte und sein Volk niemals verleugnen konnte. Sein gemessenes und würdevolles Benehmen hatte etwas Majestätisches. Und doch war er ein

[1] *La Liberté*, Fribourg, 16 juillet 1918.
[2] *Freiburger Nachrichten*, 16. Juli 1918.

echter Dominikaner, einfach und offen, dessen Demut in der Wahrheit wurzelte. Wenn Gérard de Frachet die Aufgabe dieses alten Ordens in die Formel zusammengefaßt hat: „Honeste vivere discere et docere", so hat sie Fr. Norberto in seinem Leben, das dem Orden der Wahrheit durch ein halbes Jahrhundert geweiht war, ehrenvoll gelöst. Alle, die ihn kannten, rühmen seine Frömmigkeit. Er führte ein zurückgezogenes Leben des Studiums und Lehramtes in steter Vereinigung mit Gott. Am Aquinaten hatte er sein Vorbild und der Abglanz dieser Sonne umfloß ihn. Das, was jener als Aufgabe des Predigerordens aussprach: „contemplata aliis tradere", hat Fr. Norberto getan und mit seinem Meister konnte er sagen: Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impietatem[1]. Großzügig, für seine Bedürfnisse und die eigene Ehre selbstlos, Feind aller Lüge und jedes Opportunismus, suchte er nicht das Wohl seines Ordens, sondern der Kirche, weil die Kirche Christus ist, der die Wahrheit selber ist. So war Fr. Norberto dem hl. Thomas in der seltenen Tugend der magnanimitas ähnlich und wie jener das Lehramt als ein Werk der Barmherzigkeit aus Gottes- und Nächstenliebe jeder Inful vorzog, so hat auch Fr. Norberto einen ihm angebotenen Bischofsstuhl in Spanien entschieden abgelehnt. Als Lehrer wollte er sterben. Und wie er dreimal täglich seinen Rosenkranz betete, so hat er sein letztes Werk, dessen Korrekturbogen er gerade noch selber durchsehen konnte, über den hl. Thomas und die Bulle über die Unbefleckte Empfängnis, vor der Sedes Sapientiae niedergelegt. Als er diese Arbeit vollendet hatte, sagte er: nunc laetus moriar.

Zu unserem Jahrbuch stand der Verewigte in naher freundschaftlicher Beziehung und hat ihm mehrere wertvolle Beiträge gespendet. Dabei zeigte er eine heroische Bescheidenheit, indem er mir die Vollmacht gab, seine Manuskripte zu ändern, was ich natürlich nicht tun konnte, weil ich die große Überlegenheit seines Wissens kannte. Als er mir seine Abhandlung über die wesentlichen Merkmale der physischen Prämotion übersandte, schrieb er mir am 15. März 1911: „Cum ad te mittam labores meos, in potestate tui liberi arbitrii semper relinquetur, ut corrigas,

[1] S. Thomas: S. c. gent. I c. 1.

modifices vel prorsus reiicias, prout in Domino iudicaveris." Ich hatte ihn bei seinem Besuche in Wien im Jahre 1901 persönlich kennen zu lernen das Glück gehabt und noch wenige Tage vor seinem Tode trug er einem Kollegen den letzten Gruß an mich auf.

Das folgende Verzeichnis der Werke von Del Prado nach der Reihenfolge der Veröffentlichung verdanke ich der Güte des P. Montagne:

1. Discurso leido en la apertura anual de los Estudios de la Real y Pontificia universidad de Santo Tomás de Manila, el Dia 3 de Julio de 1882. Manila 1882.
2. Sermón panegirico de S. Francisco, predicado en la Iglesia de los PP. Franciscanos de Manila, el 4 de Octobre de 1883. Manila 1883.
3. Discurso predicado en la Iglesia de Santo Domingo de Manila el dia 22 de Enero de 1886, con motivo de la eleción del nuevo Provincial. Manila 1886.
4. Panegirico de S. Vincente de Paul, predicado en Manila el 22 de Noviembre del 1885. Manila 1886.
5. Discurso predicado ante el Claustro Universitario de Santo Domingo el 7 de Marzo de 1889. Manila 1889.
6. Sermón predicado en la Iglesia de Santo Tomás de Avila a la Vener. Orden III. de Santo Domingo de la misma Ciudad. Madrid 1892.
7. Sermón de Nuestra Señora de Covadonga, predicado en su Real Colegiata el 8 de Septiembre de 1895. Oviedo 1895.
8. Guadalete y Covadonga. Sermón predicado en S. Pedro de Gijòn, en motivo de la estatua erigida a Pelayo, en Agosto de 1891. Vergara 1896.
9. Zaragoza y Covadonga, o Dio y Patria. Sermón predicado en las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga el 8 de Septiembre de 1898. Oviedo 1898.
10. De veritate fundamentali Philosophiae christianae. (Discurso en el Congresso Cientifico de Friburgo del 1897.) Fribourg, Imprimerie de l'oeuvre de S. Paul 1890.
11. De veritate fundamentali Philosophiae christianae lib. I. („Divus Thomas", Placentiae 1899.)
12. Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae. (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVII, 1901, p. 51—80.)
13. De natura physicae praemotionis. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVI, 1901, p. 216—233.)
14. De diversis perfectionis gradibus in physica praemotione. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVI, 1901, p. 329—352, 424—443.)
15. De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVII, 1902, p. 61—91.)
16. De Concordia Molinae. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XVII, 1902, p. 301—323, 476—492; XVIII, 1903, p. 83—106, 284—308, 464—493.)
17. Carta a un joven teólogo sobre la predicación y lectura de los clásicos. Vergara 1902.
18. De scientia media. Friburgi Helvetiorum 1903.

19. De B. Virginis Mariae sanctificatione. Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3, q. 27. (Jahrb. f. Phil. u. sp. Th. XX, 1906, p. 238—259, 346—366, 463—483.)
20. De veritate fundamentali Philosophiae christiani lib. II. („Divus Thomas", Placentiae 1906.)
21 El Rosario y la Cuestión social. Vergara 1906.
22. A un Académico de la Española, sobre „El Condenado por desconfiado" de Tirso de Molina. Vergara 1907.
23. De Gratia et Libero Arbitrio. 3 vol. Friburgi Helvetiorum 1907.
24. Santo Tomás y la Immaculada. Extracto de El Ssmo Rosario, Vergara 1908.
25. A propósito de un libro. El sistema de Lulio por D. Salvador Bové. (Ssmo Rosario de Vergara 1908.)
26. Quaestionem secundam primae partis Summae Theologicae „An Deus sit" interpretatus est Fr. Norbertus Del Prado O. Pr. (Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XXIII, 1909, p. 438—461; XXIV, 1910, p. 114—152.)
27. Santo Tomás y la Immaculada. Respuesta a Razon y Fé. Vergara 1910.
28. La Verdad Fundamental de la Filosofia Cristiana. (Ciencia Tomista, Madrid 1910.)
29. La Vérité fondamentale de la Philosophie chrétienne selon Saint Thomas. (Avec un appendice sur Scot et S. Thomas.) Extrait de la Revue Thomiste, 18e année. Toulouse 1910.
30. Balmes y Santo Tomás. Vich 1910.
31. Dos paginas de un libro. La Evolución doctrinal de P. Arintero. (Ssmo Rosario, Vergara 1911.)
32. De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi Helvetiorum 1911.
33. Un censor y tres criticos al rededor de un libro. Respuesta al P. De Medio, con motivo de su replica a las criticas a la Evolución doctrinal del P. Arintero. (España y America 1912.)
34. Escoto y Santo Tomás. Extr. de La Ciencia tomista 1914.
35. El Problemo ontologico. Vergara 1915.
36. Enseñanzas del Rosario. 3 vol. Vergara 1915/16.
37. S. Augustin, doctor de la Iglesia. Vergara 1916.
38. Divus Thomas et Bulla „Ineffabilis Deus". Friburgi 1918.

II

Von den zahlreichen und gehaltvollen Schriften Del Prados müssen wir auf zwei, die als klassische Werke der Theologie und Philosophie gelten, näher eingehen, da sie noch viel zu wenig bekannt sind und von den Gegnern absichtlich totgeschwiegen werden.

Das monumentale Werk über die Gnade und den freien Willen[1] ist das letzte Wort, das die Schule des

[1] De gratia et libero arbitrio. Friburgi Helv. 1907. — Vgl. P. Montagne, Revue Thomiste 1907, p. 674—677. R. Martin, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 1907, p. 799—802:

hl. Thomas seit dem Auftreten Molinas vor 360 Jahren in dieser den Glauben der Kirche und ihr ganzes Leben betreffenden Kontroverse gesprochen hat. Es reiht sich würdig an die Werke von Lemos, Alvarez und Dummermuth an und ruht auf tiefen philosophischen und theologischen Studien. Es ist eine Summa der echten thomistischen Überlieferung und faßt die geschichtlich festgestellte Lehre des hl. Thomas, die in ihrer ganzen Tiefe sondiert und in der Einheit ihres Systems streng wissenschaftlich bewiesen wird, mit kristallheller Klarheit zusammen. Es bringt die Kontroverse über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum freien Willen des Menschen zu einem wissenschaftlichen Abschluß, denn es enthält alle bisherigen Einwendungen mit ihrer Lösung und schneidet durch die Weite der Prinzipien, die hier zur Geltung kommen, die Möglichkeit neuer Ausflüchte ab. Es ist daher die letzte Vorbereitung, die von der theologischen Wissenschaft für das lange erwartete Urteil des obersten kirchlichen Lehramtes zur definitiven Entscheidung in diesem Streite erwartet werden konnte, und berechtigt zu der Hoffnung, daß dieses Endurteil gesprochen werde, sobald die äußeren Umstände, die dem kirchlichen Lehramte seine volle Freiheit wiedergeben, eingetreten sind. Das ist die große Bedeutung, die dem Lebenswerke, das Del Prado geschaffen, mit Recht zukommt. Daraus erklärt es sich auch, daß die Gegner innerhalb der katholischen Theologie auf dieses Werk bis jetzt nicht geantwortet haben: ihr Versagen einer gründlichen Antwort ist das Zeichen der wissenschaftlichen Schwäche, die auch in anderen Erscheinungen sich deutlich zu erkennen gibt.

Del Prados Werk hat aber noch eine spezielle Bedeutung für den Bestand der Autorität des hl. Thomas[1]. Es leistet das für unsere Zeit, was einst Capreolus als

C'est une monographie colossale, d'une spéculation théologique rare, une œuvre de doctrine, qui surpasse tout ce qui a été publié ces derniers temps sur ce grave sujet. A. Unterleidner, Revue Augustinienne 1908, I, p. 755—757: Nul travail contemporain ne nous offre à la fois une exposition si exacte et si ample, une discussion si fière et si puissante, une érudition thomiste si vaste, une pénétration si entière des opinions en présence. Reg. M. Schultes, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th. XXIII, 1909, p. 241—248. B. Dörholt, Divus Thomas III, 1916, p. 503f.

[1] Pii X Ep. ad Joannem Lottini, 9. August 1910 (Acta Ap. Sedis II, p. 725): Nec sane tutior ulla haberi potest hoc in genere

Verteidiger gegenüber den ersten Gegnern des Aquinaten getan und was ihm den Ehrentitel Princeps Thomistarum eingetragen hat.

Seit der Zeit der denkwürdigen Auxilienkongregationen standen die Verteidiger des hl. Thomas mitten im heftigen Kampfe und mußten mit Gegnern ringen, die fortwährend neue Einwendungen versuchten und Ausflüchte ersannen, um die Entscheidung zu verschleppen. Es war daher natürlich, daß die Thomisten oftmals auch ad hominem arguieren mußten und daß ihre Argumente retorquiert wurden. So konnte es nicht ohne persönliche Erregung abgehen. Heute liegt die Sache anders. Die Lage hat sich geklärt. Neue Argumente sind nicht mehr erfindlich. Es mehren sich die Stimmen der Theologen, die keine Partei nehmen wollen, aber die Überzeugung aussprechen, daß keine Vermittlung zwischen Thomismus und Molinismus möglich sei. Der Kampf kann daher von seiten der thomistischen Schule mit sachlicher Ruhe zu Ende geführt werden, wie es Del Prado mit Würde getan hat. Sein Urteil ist reif und abgeklärt. So hat er ein Meisterwerk vollendet. Wenn er zuweilen sich scharfer Ironie bedient, so bewirkt auch diese Redefigur keine Verletzung der Liebe gegen den irrenden Gegner, sondern richtet sich gegen den Irrtum selbst, sofern er offenbar aus schuldbarer Unwissenheit oder aus Hartnäckigkeit entspringt: dann schreibt er contra murmurantes, wie es auch der Aquinate getan hat, ohne sich einer Verletzung der christlichen Liebe schuldig zu machen.

Seit Jahren hatte Del Prado sich mit diesen Fragen beschäftigt und seine Studien teilweise schon früher veröffentlicht: so Vorlesungen über die Gnade im „Divus Thomas" und in unserem Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Artikel über die praemotio physica und über Molinas Concordia. In einer besonderen Schrift hatte er die scientia media behandelt[1]. Das Provinzialkapitel

---

institutio, quam quae ducem sequatur ac magistrum Thomam! S. Szabó: Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie (Divus Thomas III, p. 657—684); Gegenstand der Approbation in der Lehre des hl. Thomas (IV, p. 8—24); der theologische Wert der approbierten Lehre des hl. Thomas (IV, p. 153—185, 347—380).

[1] Del Prado: De Scientia media. Friburgi H. 1903. Vgl. darüber Michael Gloßner in unserem Jahrb. f. Phil. u. sp. Th. XIX,

der Philippinen, das zu Ocaña in Spanien abgehalten wurde, beauftragte ihn am 3. Mai 1906 offiziell mit der Vollendung und Herausgabe dieser Arbeiten (siehe I, p. LXXXIII!). Versuchen wir, einen Überblick über den reichen Inhalt des klassischen Werkes zu gewinnen. Im ersten Teile werden die sechs Quästionen der theologischen Summe des hl. Thomas über die Gnade (1. II. q. 109—114) gründlich und lichtvoll erklärt. Im zweiten Teile wird die Harmonie (concordia) des freien Willens mit der Gnade nach der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas klargestellt. Den dritten Teil bildet die kritische Untersuchung und das Urteil über Molinas Concordia.

Dem ersten Teile (LXXXIV und 757 p.) geht eine Einführung voraus (p. I—LXXXIV). Del Prado beginnt nach wahrhaft theologischer Methode mit dem Satze, daß in der Hauptsache die Frage über die Natur Gottes identisch ist mit der Frage über die Natur seiner Gnade (p. VI), denn die Gnade ist es, durch die Gott den Plan seiner ewigen Vorausbestimmung ausführt. Wer also kein richtiges Urteil über die besondere Vorsehung Gottes sich bildet, die doch die Menschen zu ihrem ewigen Ziele hinüberleitet, muß auch über die Natur Gottes selbst irren. Und mit der göttlichen Vorausbestimmung hängt die Gnade so innig zusammen, daß man ohne die richtige Auffassung von der Gnade auch über das Wissen und den Willen Gottes nicht richtig urteilen kann. Die Philosophie ist imstande, das Dasein Gottes auf den fünf Wegen des hl. Thomas streng zu beweisen; sie erkennt Gott als den Schöpfer, Erhalter und Vergelter. Aber diese Erkenntnis enthält noch nicht alle geoffenbarten Wahrheitsprinzipien. Die Theologie dagegen erkennt Gott als den Erlöser, Rechtfertiger und Verherrlicher nur aus seiner Offenbarung. Das katholische Glaubensdogma ist daher die Wahrheit, daß Gott der Urheber (Faktor) aller Gerechtigkeit im Himmel wie auf Erden ist. Um aber in Gott den wahren Begriff der ersten Wirkursache unserer Rechtfertigung zu wahren,

1905, p. 145—147: „Im Schlußkapitel ist die Verlegenheit, in welche die scientia media ihre Anhänger verwickelt, dargestellt. Nicht weniger als zwölf Ansichten werden angeführt... Unser Schlußurteil geht dahin, daß die scientia media theologisch überflüssig und unbrauchbar philosophisch betrachtet aber unmöglich ist, da die ewige Wahrheit eines kontingenten Seins ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann."

muß man die zweifache Gattung von göttlicher Bewegung festhalten, wie es das Tridentinum (sess. 6 cap. 5) lehrt: die erweckende und die helfende Gnadenbewegung oder, was dasselbe ist, die Inspiration und die Hilfe des Heiligen Geistes, wie Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Thomas übereinstimmend lehren. Beide Gnadenbewegungen wirken auf den freien Willen und gehen seiner Betätigung voraus; sie sind das wirkende Prinzip für die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und Reue. Beide sind notwendig, damit der freie Wille sich selbst zur Gerechtigkeit vor Gott bewegen und mit Gott mitwirken kann. Mit dieser von seiten Gottes erfolgenden doppelten Bewegung fängt die Rechtfertigung an. Das ist auch die Lehre Caietans, des vornehmsten Erklärers des hl. Thomas (p. XX).

Dadurch allein ist ferner in den vernunftbegabten Geschöpfen der wahre Begriff der sekundären freien Ursache bei ihren eigenen Bewegungen und Tätigkeiten gewahrt. Damit wird die Frage nach dem göttlichen Einfluß auf die freien sekundären Ursachen zurückgeführt, auf die tiefste Wahrheit, die der hl. Thomas als Grundstein der ganzen christlichen Philosophie hingestellt hat, nämlich auf den Satz, daß in Gott sein Dasein nichts anderes ist als seine Wesenheit, in allen anderen geschaffenen Dingen dagegen das Dasein etwas anderes ist als ihre Wesenheit (p. XXIX). Denn die Ordnung des Daseins und die Ordnung des Selbsttätigseins sind unter sich notwendig verbunden: Prinzip des Daseins ist die Wesenheit, Prinzip des Tätigseins ist die Potenz.

Ebenso kann man den wahren Begriff der ersten Wirkursache in Gott und den Begriff der freien sekundären Ursache in den vernunftbegabten Geschöpfen nur dadurch wahren, daß man den guten Akt und den guten Gebrauch des freien Willens als von Gott vorausbestimmt anerkennt.

Nach dieser Erörterung der Prinzipien zeigt der Verfasser, daß alle Irrtümer in diesen Fragen aus der falschen Auffassung der Prinzipien entspringen, und vergleicht sowohl die Lehre des Aquinaten wie die des hl. Augustinus der Reihe nach mit den Ansichten der Gegner: Pelagius, Semipelagianer, Molina, Kongruisten, Jansenius, Calvin, und zeigt ihren Gegensatz. Dabei ergibt sich, daß Augustinus kein doppeltes Gnadensystem kennt, daß er für den status naturae integrae nicht die gratia versatilis, aber für

den Zustand der gefallenen Natur die aus sich wirksame Gnade angenommen habe.

Auf diese erschöpfende systematische Einleitung folgt die Erklärung des Textes der sechs Quästionen des hl. Thomas über Notwendigkeit, Wesenheit, Einteilung und Ursache der Gnade, über die Rechtfertigung als Wirkung der gratia operans und über das Verdienst als Wirkung der gratia cooperans. Das führt dann zum Verständnis der einen schwierigen Frage, wie der Mensch aus dem Zustande der Ungerechtfertigung in den der Gerechtigkeit durch die göttliche Bewegung umgewandelt wird.

Der Lösung dieser Frage ist der zweite Teil gewidmet, der sich in zwölf Kapitel gliedert und 404 Seiten füllt. 1. Den Anfang macht die Einteilung der Gnade in die zureichende und wirksame. Ihr Sinn ist ein ganz anderer wie der von Pascal unterschobene. Denn, da die gratia sufficiens eine übernatürliche Bewegung ist, hat sie auch sofort diejenige Wirkung, auf die sie unmittelbar hingeordnet ist, und ist insofern selbst efficax: aber sufficiens heißt sie nur in bezug auf diejenige Wirkung, auf die sie erst mittels einer anderen Bewegung hingeordnet ist[1]. 2. Grundlage und Eckstein dieser Einteilung ist die Unterscheidung des göttlichen Willens als voluntas antecedens und consequens. 3. Was die innerliche Wirksamkeit der göttlichen Gnade anbetrifft, so ist die aktuelle Gnade oder der Bewegungsvorgang, durch den uns Gott zum Heilswerk in Bewegung setzt, um das Gute in Hinsicht auf das ewige Leben zu wollen und zu tun, an sich wirksam, aus ihrem Innern heraus und als Prinzip. Das heißt: die Gnade hat ihre Wirksamkeit nicht aus dem freien Willen des Menschen, insofern er bewegt worden ist, sondern allein von Gott als dem Beweger. Der philosophische Grund dafür liegt darin, daß Gott der erste Beweger und die erste Ursache, das ens per essentiam und der Schöpfer des freien Willens ist. Dagegen ist der freie Wille nur die sekundäre Ursache und ist als solche nur durch Anteilnahme tätig und hat die Bedeutung eines Werkzeuges, das der ersten Ursache, die Gott als erster Intellekt und als erster Wollender ist, untergeordnet bleibt. 4. Daraus ergibt

[1] S. Thomas: S. Th. III Suppl. q. 76 a. 1 ad 1; I q. 113 a. 5 ad 1 u. a. Stellen.

sich die Natur oder die wesentlichen Züge der physischen Vorausbewegung nach dem hl. Thomas. Diese physische, d. h. die Natur des Willens antreibende Vorausbewegung ist der unmittelbar von Gott als Täter ausgeführte Bewegungsvorgang (Anstoß), der sich auf das freie Willensvermögen selbst erstreckt; weiter der unmittelbar aus der Kraft Gottes kommende Bewegungsvorgang, der sich gerade auf den Akt des freien Willens erstreckt; ferner der göttliche Bewegungsvorgang, der das freie Willensvermögen auf ein bestimmtes Willensobjekt hinwendet; endlich jener Bewegungsvorgang von seiten Gottes, der es macht, daß wir dies oder jenes wollen, und auf den im freien Willensvermögen mit unfehlbarer Notwendigkeit diejenige Wirkung erfolgt, die im Wählen oder Einstimmen besteht. 5. Die wirksame Gnade, die formal durch die physische Vorausbewegung zustande kommt, ist etwas Physisches und Reales, das in das freie Willensvermögen aufgenommen ist. 6. Es gibt aber verschiedene Vollkommenheitsgrade der physischen Vorausbewegung und darnach 7. Unterschiede des göttlichen Bewegungsvorganges. 8. Hieraus ergibt sich nun die Harmonie der physischen Vorausbewegung mit dem freien Willen. 9. Der höchste Grad dieser Harmonie entspringt aber gerade aus der Wirksamkeit des göttlichen Willens. 10. Zuletzt wird erwiesen, wie nach dem hl. Thomas die ganze Kontroverse über den göttlichen Einfluß sich zurückführen läßt auf die Grundwahrheit der christlichen Philosophie, daß Gott allein sein Dasein ist, in allen anderen Dingen aber die Wesenheit des Dinges vom Dasein desselben Dinges verschieden ist.

Der dritte Teil, der in zwölf Kapiteln 595 Seiten umfaßt, bildet das Seitenstück zum zweiten, die meisterhafte Kritik von Molinas Concordia. 1. Molina hatte vier Prinzipien als Grundlage für sein System aufgestellt: erstens den Modus des göttlichen Einflusses durch den concursus generalis bei den natürlichen Akten des freien Willens und durch die auxilia particularia bei den übernatürlichen Akten; zweitens seine legitime oder vielmehr orthodoxe Erklärung vom Modus der Gabe der Beharrlichkeit; drittens die praescientia media. Viertens: dafür, daß Gott gerade diesen Zustand der Dinge und keinen anderen erschaffen und in dieser Ordnung solche auxilia und keine anderen geben wollte, von denen er voraussah, daß die

einen und nicht die anderen frei zum ewigen Leben gelangen würden, dafür gebe es auf seiten der erwachsenen Auserwählten und Verworfenen keine Ursache oder keinen Grund; wohl aber gebe es einen Grund für die Auserwählung der Erwachsenen von seiten ihres Gebrauches des freien Willens Aber diese Grundlegung und gleichsam das metaphysische Postulat der ganzen Schule der Molinisten und Kongruisten ist der Satz, daß die sekundären Ursachen überhaupt nicht nur eine eigene Kausalität besitzen, sondern sogar eine so komplette, eigene Kausalität, daß sie, um zum Akt vorgehen zu können, gar keine andere hindurchgehende und werkzeugliche Kraft von dem ersten Täter, von Gott, zu empfangen brauchen. Für die sekundären Ursachen, die sich frei betätigen, sei es ein begrifflicher Widerspruch, daß sie sich frei betätigen und dennoch von Gott determiniert würden. So lehrt Molina nach seinem Lehrer Fonseca; so auch Suarez und Bellarmin, der ausdrücklich sagt, der freie Wille sei nicht nur keine passive Potenz, auch nicht teils passiv und teils aktiv sondern schlechthin und absolut aktiv.

2. Molina sagt, er wolle dem hl. Thomas folgen, den er als „die Sonne und den Fürsten der scholastischen Theologie“ anerkennt, „den er in allem lieber als Patron wie als Gegner haben möchte“, „dessen Urteil und dessen Lehre ich so hoch schätze, daß ich glaube, dann sicherer aufzutreten, wenn ich in Erfahrung bringe, daß er mit mir übereinstimmt“ (p. 24). Ähnlich sprechen Schneemann, Frins, Billot (p. 35). Darum untersucht nun Del Prado im einzelnen, ob Molinas Concordia wirklich mit der Lehre des Aquinaten übereinstimme, und zeigt aus dem eigenen Geständnis Molinas, daß dies nicht der Fall ist. 3. Sodann beweist er, daß Molinas Lehre über den concursus simultaneus von der Lehre Augustinus' und Thomas' abweicht und der Vernunft widerspricht, und führt dafür auch das Urteil des Kardinals Baronius an. 4. Er deckt den Widerspruch auf, der in Molinas Prinzip vom speziellen Einfluß Gottes liegt, sowie 5. in der scientia media und 6. in der Prädestination. 7. Molinas Concordia versöhnt den freien Willen des Menschen nicht mit Gottes Vorauswissen, mit seiner Vorsehung, Prädestination und Reprobation und mit der göttlichen Bewegung sowohl in der Ordnung der Natur wie der Gnade. 8. Molinas Concordia ist nicht neu,

wie er behauptet hatte, obwohl er sie von Fonseca übernahm, sondern sein concursus simultaneus stammt her von Origines, Scotus, Ambrosius Catharinus; seine scientia media von Origines, von den Pelagianern und Arianern, von Ambrosius Catharinus und Albertus Pighius; seine Lehre über das auxilium particulare findet sich teils bei anderen Theologen, die vor ihm lebten, teils scheint sie mit der Lehre Calvins und teils mit derjenigen der Pelagianer übereinzukommen; seine Prädestinationslehre hat ihren Ursprung nicht bei Augustinus und Thomas, sondern in ganz anderen Quellen (Origines und Heinrich von Gent). 9. Molinas Lehre ist auch durch den Kongruismus von Bellarmin und Suarez nicht spezifisch verändert worden, sondern der Kongruismus ist logisch auf den Molinismus zurückzuführen[1]. 10. Auch der Kongruismus der Sorbonne, Tournelys System, weicht in Wirklichkeit nicht vom Molinismus ab. 11. Der sogenannte „Bañesianismus" ist „eine wahre Komödie", die Molina, Suarez und Bellarmin erfunden haben. 12. Es gibt keinen Mittelweg zwischen Molina und dem hl. Thomas oder zwischen der scientia media und der physischen Vorausbewegung. Pecci, Satolli, Lorenzelli, Paquet, Dom Janssens bilden keine kajetan-thomistische Schule, sie sind keine echten Thomasschüler, sondern eine Schule, die bellarminisch-kongruistisch oder kongruistisch bellarminisch heißen muß.

Ein Epilog beschließt das große Werk: der Weg der physischen Vorausbewegung ist der wahre und richtige Weg der christlichen Philosophie, auf dem unsere freien guten Handlungen gänzlich auf Gott, ihre erste bewirkende Ursache, zurückgeführt werden. Das ist der Weg des hl. Thomas und des hl. Augustinus. Also ist Molinas Lehre über Gnade und Prädestination verschieden von dem Lehrgehalt (sententia) der Heiligen Schrift und von der Überlieferung der Kirche und steht der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas diametral gegenüber. „Ergo in libro Concordiae veluti in sepulcro dealbato conditae sunt, Bellarmino teste, *Pelagianorum reliquiae*, ac custodita servantur *ossa Pelagii*" (p. 566 s.).

Obwohl Del Prado den Molinismus in allen seinen Schattierungen verurteilt, wozu er wissenschaftlich be-

[1] So urteilte auch C. v. Schäzler: Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade usw., Mainz 1867, p. 197 ff.

rechtigt war, so hat er sich dennoch jeder theologischen Zensur enthalten, indem er das Glaubensurteil, das mit einer theologischen Zensur ausgesprochen wird, vom kirchlichen Lehramt erwartet. Die Beweisführung ist streng logisch und apodiktisch. Die Behandlung des Gegenstandes ist allseitig, gründlich. Die im Laufe der Zeiten vorgebrachten Einwände sind alle berücksichtigt und widerlegt. Wenn es scheint, daß manche Wiederholungen in dem ausgedehnten Werke vorkommen, so ist das hier durchaus wissenschaftlich berechtigt gewesen, weil derselbe Gegenstand von verschiedenen Seiten aus beleuchtet werden mußte, wie es auch der Aquinate oftmals getan hat. Die Texte sind ganz und ohne Auslassungen abgedruckt, was hier nötig war, um das objektive Urteil des Lesers zu ermöglichen und allen Verdächtigungen der Gegner einen Damm entgegenzusetzen.

Eine Geschichte des Molinismus hat Del Prado nicht schreiben wollen, sondern eine theologische und philosophische Kritik dieses Systems, ohne die eine dogmengeschichtliche Behandlung nicht versucht werden kann. Dennoch verleiht die Veröffentlichung einiger Dokumente, besonders einiger bisher unedierten authentischen Urkunden dem Werke noch einen besonderen Wert: so das Urteil der von Klemens VIII berufenen Theologenkommission, zu der aber kein Dominikaner gehörte, vom 2. Jänner 1598 über Molinas Buch (p. 59—61). Dasselbe lautet: „censemus ut liber, qui inscribitur Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis a Ludovico Molina, et eiusdem doctrina omnino prohibeatur. Atque idem censemus de Commentariis eius in 1. Part. D. Thomae, quousque saltem a viris ad hoc munus deputatis expurgetur [liber] a novis opinionibus, quae veterum theologorum, potissimum vero Sancti Thomae et Patrum doctrinae adversari videbuntur" (p. 159—161). Ferner über Frey Luis de León (p. 330—335), endlich die im Appendix veröffentlichten Dokumente, besonders die Zensur der sieben Dominikanertheologen vom 3. Oktober 1594 (p. 570—578) und das von Fr. Juan de las Cuevas dem obersten Rat der spanischen Inquisition am 11. Mai 1594 übergebene Dokument (p. 579—581).

Vgl. Mortier: Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs: Tome sixième, Paris 1913, ch. II, p. 69—99. Miguel Mir: Historia interna documentada de la Compañía de

Jesús. Tomo II. Madrid 1913, cap. XIII: El Molinismo, p. 288—329. Dieses Werk ist wegen der mitgeteilten Dokumente wertvoll. J. J. Berthier: Le Néo-Molinisme et le Paléo-Thomisme (Revue Thomiste I 1893, p. 83, 102, 169—199, 471—508). — G. Feldner: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe. Graz 1890. Dazu M. Gloßner in unserem Jahrbuch VI, p. 221. G. Feldner: S. Thomas oder P. Molina (Jahrb. V, p. 282, gegen Kern). Der neueste Kommentator des hl. Thomas (V, p. 282, gegen W. Esser). Richtigstellung der Ansichten des neuesten Kommentators (VI p. 448; VII p. 21). Die potentia obedientialis der Kreaturen (VIII p. 257, 459; IX p. 94, 206). Die Neu-Thomisten (VIII p. 385; IX p. 49, 152, 318, 398; X p. 61, 174, 275, 456; XI p. 65, 155, 351, gegen Frins). B. Dörholt: Der hl. Bonaventura und die thomistisch-molinistische Kontroverse (XII p. 229). Der Predigerorden und seine Theologie[2], Paderborn 1917. Gr. v. Holtum: Utrum S. Thomas sit Thomista (Divus Thomas IV p. 83, gegen A. Kraus). Fr. Diekamp: Katholische Dogmatik[2] II. Münster 1918, p. 426—452.

III

Das andere monumentale Werk Del Prados über die fundamentale Wahrheit der christlichen Philosophie[1] zeigt ihn als Metaphysiker ersten Ranges. Es ist das Resultat vieljähriger Studien, deren Gegenstand er schon in verschiedenen Schriften untersucht[2] und in den fünf Büchern der letzten in eine vollendete Form gegossen hat, so daß es monumentum aere perennius geworden ist. Die Anordnung des Stoffes, der Aufbau des Werkes zeigt die Weisheit des Architekten. Die Einleitung behandelt das Subjekt, die Würde und Notwendigkeit und den Nutzen der Metaphysik und ihren Unterschied von der Theologie, beleuchtet dann die christliche Philosophie des hl. Thomas und ihre Grundwahrheit: nur in Gott sind Wesenheit und Dasein identisch, in allen geschaffenen Dingen dagegen real verschieden. In der synthetischen Ordnung ist dieser Satz die Grundwahrheit der christlichen Philosophie: in via iudicii, non in via inventionis.

---

[1] De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi Helvet. 1911 (659 pag.). Vgl. die Besprechung von Prof. Dr. Bernhard Dörholt in Theol. Revue, Münster 1913, p. 193—196, der es „ein ganz bedeutendes und hervorragendes Werk von bleibendem Werte“ nennt.

[2] De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi Helvet. I, 1899 (117 p.); II, 1906 (83 p.). Vgl. darüber die Notes von Garrigou-Lagrange in Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques III (1909), p. 308—313.

Das erste Buch erklärt die reale Zusammensetzung der Substanz und des Daseins in allen Dingen, die unter dem ersten Seienden stehen. Das beweist der hl. Thomas mit folgenden Gründen. In allen geschaffenen Dingen ist das esse nicht identisch mit dem quod est. denn sonst würden 1. alle Dinge eins sein; 2. die Natur des Seins, die Entität, wäre nicht in einigen mehr und in anderen weniger edel; 3. alles, was ist, würde der Wesenheit nach unendlich sein; 4. kein Ding könnte ein verursachtes oder geschaffenes Sein besitzen; 5. alle Dinge müßten notwendig da sein; 6. alle Geschöpfe müßten denjenigen Seinsmodus haben, der dem ersten Agens eigen ist; 7. die Substanz der geschaffenen Dinge müßte die Substanz oder Natur Gottes sein; 8. das Geschöpf könnte nicht ohne den Akt des Daseins begriffen werden; 9. das Ding, dessen Wesenheit sein Dasein ist, kann nur eins und nur das erste sein; 10. in allen geschaffenen Dingen unterscheidet sich die Wesenheit vom Dasein desselben sachlich, weil die Wesenheit sich wie das Material in den Dingen verhält, das Dasein aber, an dem sie teilnehmen, wie ihr Formalprinzip und 11. weil jedes geschaffene Seiende aus Akt und Potenz in der Reihe des Seienden besteht.

Das zweite Buch entwickelt die erste Einteilung des realen, für sich bestehenden Seienden in ens per essentiam und ens per participationem. 1. Zuerst werden die Termini dieser Einteilung gründlich erklärt. 2. Die philosophische Grundlage für diese Einteilung ist der Unterschied von Wesenheit und Dasein. Das ergibt sich auf der fünf Wegen des Gottesbeweises; ferner aus dem Modus, der dem Dasein der Glieder dieser Einteilung zukommt; aus der Vereinigungsmöglichkeit des verschiedenen Seins im ens per participationem; sowie aus der Vielheit, Verschiedenheit, Endlichkeit und Hervorbringungsmöglichkeit des ens per participationem; endlich daraus, daß das Dasein eines jeden solchen Seienden außerhalb des Begriffes aller seiner wesentlichen Prädikate liegt. 3. Ohne die reale Zusammensetzung gibt es weder ein kontingentes, noch ein endliches, noch ein verursachtes, noch ein mitgeteiltes, noch ein zusammengesetztes Seiendes. 4. Die Einteilung des ens per participationem in die zehn Kategorien beruht ebenfalls auf der Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit und wird 5. nicht vom Dasein,

sondern von der Wesenheit hergenommen. 6. Daraus erklärt sich der wahre Begriff von Substanz und Akzidenz, vom Individuum, vom Suppositum, dem es eigentlich zukommt, das Dasein zu haben. 7. Daraus ergibt sich am besten das wahre Urteil und die wahre Bedeutung der universalen Naturen, die den Worten und Begriffen unseres Intellekts entsprechen. 8. Nun werden die Gründe behandelt, aus denen Suarez zu zeigen versucht, daß es keine reale Zusammensetzung aus Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen gebe, sondern daß eine solche Zusammensetzung oder ein solcher realer Unterschied sogar überflüssig und ganz unmöglich sei. 9. Weiter wird untersucht, wie Suarez die Merkmale gewinnt, nach denen Gott von den Geschöpfen verschieden ist und die Geschöpfe sich von Gott unterscheiden, wobei die Lehre des hl. Thomas der davon abweichenden Lehre des Suarez gegenübergestellt wird. Es folgt 10. eine Untersuchung über die ganze 31. metaphysische Disputation des Suarez und Bemerkungen bezüglich aller Philosophen, die eine reale Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit in den geschaffenen Dingen leugnen, und 11. ein Vergleich der Metaphysik des hl. Thomas mit den metaphysischen Disputationen des Suarez und ein Epilog mit dem Resultate.

Das dritte Buch hat das ens per essentiam, das Gott ist, zum Gegenstand. 1. Das Dasein Gottes kann auf den fünf Wegen des hl. Thomas streng bewiesen werden. 2. Das Sein als Dasein ist die Substanz oder Natur Gottes. 3. Aus der Identität von Wesenheit und Dasein entnimmt der hl. Thomas die Hauptgründe zum Beweise der göttlichen Vollkommenheiten und schreitet 4. dazu fort, die Wahrheit der Schöpfung demonstrativ zu beweisen. 5. Die Identität von Wesenheit und Existenz schließt den Beweisgrund für alle göttlichen Attribute in sich ein.

Das vierte Buch behandelt das ens per participationem, was das Geschöpf ist. 1. Auf denselben Wegen, auf denen das Dasein Gottes bewiesen werden kann, gelangt man zur realen Zusammensetzung von Substanz und Dasein in allen Dingen außer dem einen, was Gott ist. 2. Die wahre philosophische Beweisführung des Hervorganges aller Dinge von Gott durch Schöpfung setzt als den Eckstein, auf dem sie fest und sicher ruht, die Identität von Substanz und Dasein in Gott und die reale Zu-

sammensetzung beider in allen Dingen, die außer Gott sind, voraus. 3. Ohne jene reale Zusammensetzung würde es keine verschiedenen Grade der Vollkommenheit im Sein und in der Natur der Dinge geben, sondern alles wäre nur eins. 4. Von jenem realen Unterschiede geht der hl. Thomas weiter zum Beweise, daß weder im Engel noch in irgendeinem anderen Geschöpfe die Tätigkeit und die Kraft oder die operative Potenz mit ihrer Wesenheit und mit ihrem Dasein identisch sind; ferner 5. zum Beweis der Notwendigkeit dafür, daß alle Dinge von Gott im Dasein erhalten werden. 6. Auch die ganze Kontroverse über den Einfluß der ersten Ursache auf die sekundären Ursachen ist nach dem hl. Thomas auf diese Grundwahrheit zurückzuführen: Gott allein ist sein Dasein, in allen anderen Dingen dagegen unterscheidet sich die Wesenheit des Dinges sachlich von seinem Dasein. 7. Von der realen Zusammensetzung aus Form und Dasein wie aus der ersten Potenz und dem ersten Akt geht der hl. Thomas weiter zum Beweise: alle subsistierenden Formen der Engel und die vernunftbegabte Seele sind unzerstörbar oder notwendig Seiende in essendo. 8. Aus der Identität von Dasein und Wesenheit in Gott und aus der realen Zusammensetzung beider in allen Dingen außer Gott kommt die Tiefe und zugleich die harmonische Einheit, die in der philosophischen Lehre des hl. Thomas hell erglänzen.

Das fünfte Buch entwickelt die Grundwahrheit der christlichen Philosophie in ihrer Beziehung zur christlichen Theologie: 1. wie man von Gott, dem reinsten und einfachsten actus, wahrheitsgemäß etwas behaupten oder negieren oder unterscheiden muß; 2. wie der hl. Thomas aus der Identität des Daseins und der Wesenheit in Gott und aus der realen Zusammensetzung beider in allen anderen Dingen fortschreitet zur Erklärung des Dogmas oder Geheimnisses der Trinität, ferner 3. der hypostatischen Vereinigung im Geheimnis der Menschwerdung, 4. der Eucharistie, endlich 5. der visio beatifica.

So bilden diese fünf Bücher gleichsam einen fünfstrahligen Stern. Wie das Pentagon, aus dem die Pythagoräer das Weltall konstruierten, so verjüngt sich der Grundriß mit seinem goldenen Schnitt nach innen und wächst nach außen, schneidet alle Teile der Philosophie und der spekulativen Theologie in harmonischen Punkten

und offenbart so den Genius des Doctor Angelicus, dessen Lehre nach dem Urteil der Kirche den geoffenbarten Wahrheiten am meisten gleichförmig ist.

Vgl. A. Schindele: Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. München 1900. Nic. Kaufmann: Elemente der aristotelischen Ontologie. Luzern 1897, p. 56. M. Grabmann: Zur Lehre des Johannes Theutonicus über den Unterschied von Wesenheit und Dasein (unser Jahrbuch XVII p. 47): „Wir haben hier einen historischen Fingerzeig dafür, daß der englische Lehrer einen realen Unterschied gelehrt hat und von seinen Zeitgenossen in diesem Sinne verstanden werde.“ De Wulf: Introduktion à la Philosophie Néoscholastique. Louvain-Paris 1904, p. 148. A. Gardeil: „Destruction des Destructions“ du R. P. Chossat (Rev. Thomiste XVIII p. 361—391, 521—527). Mandonnet: Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287 (Rev. Thomiste XVIII p. 741—765). G. Manser: Die Realdistinktion von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella (Rev. Thomiste XIX, p. 89). Derselbe: Johannes von Rupella (unser Jahrbuch XXVI p. 293 ff.). C. Henry: Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et l'existence dans la scholastique (Rev. Thomiste XIX p. 445—457). Joh. Jellouschek: Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens (Divus Thomas III, p. 637—656).

E. Domet de Vorges: La constitution de l'être suivant la doctrine peripatéticienne. Paris 1886, p. 7?—86. Von der realen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein hängt die ganze Metaphysik ab, p. 78; sie ist die philosophische Form des Dogmas von der Schöpfung, p. 81. Alois Rittler: Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Stadtamhof 1887. (Gegen Limbourg.) „Die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ist nicht nur ein integrierender Bestandteil seiner Metaphysik, sondern ein Fundamentalprinzip der ganzen thomistischen Philosophie“ (p. 117). Gundisalv Feldner: Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (unser Jahrbuch II p. 523; III p. 1, 288, 411; IV p. 51, 129, 346, 430; V p. 72, 195; VI p. 28, 206, 327 385; VII p. 142, 272: gegen Limbourg). Derselbe: Die Quellen des hl. Thomas für seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen (Divus Thomas VI p. 27). Franz Žigon: Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein (unser Jahrbuch XVIII p. 396; XIX p. 53, 193, 314). Reginald Schultes: Der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein (unser Jahrbuch XII p. 23 bis 55, gegen Piccirelli). Gregor v. Holtum: Zur thomistischen Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen (Divus Thomas III p. 291—306, gegen Parth. Minges).

Überblicken wir noch einmal die Arbeiten Del Prados über diese Fragen, so hat er folgendes klar und evident bewiesen:

1. Der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in allen geschaffenen Dingen ist die feste und konstante Lehre des hl. Thomas[1]. Das ist eine historische Tatsache, die unzweifelhaft feststeht.

2. Dieser reale Unterschied ist dem hl. Thomas keine bloß auf Wahrscheinlichkeit gegründete Meinung, sondern sie gilt ihm als sichere philosophische Wahrheit, die volle metaphysische Gewißheit besitzt und deshalb auch eine absolut sichere Grundlage für die theologische Spekulation bildet. Das folgt aus seinen apodiktischen Beweisen.

3. Noch mehr: im ganzen einheitlichen System des hl. Thomas ist diese Lehre vom realen Unterschiede ein caput doctrinae[2], ja sogar die Fundamentalwahrheit für die Synthese. Wer das leugnet, ist kein echter Schüler des Aquinaten und muß konsequent auch dessen System in der geschlossenen Gestalt als Ganzes ablehnen.

4. Als caput doctrinae ist diese Lehre von der eigentlichen Schule des hl. Thomas anerkannt und ein sicheres Merkmal derselben. Das beweisen die großen Erklärer des hl. Thomas, die Del Prado angeführt hat, und die ganze Schule bis auf den heutigen Tag. So Kardinal Zigliara, dessen Argumente von P. Ligtenberg[3] gegen Soldati gerechtfertigt wurden; so Kardinal Gonzalez, P. Gardeil und P. Garrigou-Lagrange[4], der in glänzender Weise das Argument Del Prados in der analytischen Ordnung, in via inventionis, als Grundwahrheit der Philosophie des Seins auf das Prinzip der Identität zurückgeführt hat. Wenn man sich dagegen auf einige Gegner aus dem Dominikanerorden berufen will, so ist die Anzahl derselben äußerst winzig und diese wenigen haben keine Autorität in der Schule. Wenn die Ordensschule der Jesuiten behauptet, daß jene Lehre von ihr nicht rezipiert sei, so müßte sie auch die hervorragenden Lehrer ihrer eigenen Gesellschaft von sich ausschließen, die den realen Unterschied nach dem hl. Tho-

---

[1] S. Thomas: S. c. gent. I c. 22; II c. 52.

[2] Divus Thomas I p. 436. Alexander Horváth: Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch (Divus Thomas II p. 173) Die Grundfesten des Thomismus (p. 261—308).

[3] Divus Thomas, Placentiae (Ser. I) 1900, p. 285.

[4] Fr. Rég. Garrigou-Lagrange O. P. „La distinction réelle d'essence et existence et le principe d'identité" (Revue des Sciences philosophiques et théologiques III 1909, p. 308—313).

mas dennoch festgehalten haben und sich nicht scheuen, diesen Satz für ein caput doctrinae zu erklären. Diese Zeugnisse hat Del Prado wörtlich angeführt: sie lassen sich leicht noch vermehren, da er die philosophie-geschichtliche Entwicklung dieser Frage nur andeuten, nicht erschöpfend darstellen wollte. Vor allem sei noch hingewiesen auf das Zeugnis, das P. Guido Matiussi, der ein hervorragender Metaphysiker ist, abgelegt hat[1]. Von anderen Philosophen der Neuzeit seien noch besonders Domet de Vorges und Alois Rittler genannt. Die Kontroverse über diese Frage geht ihren Gang weiter, trotz der Mahnungen des P. Ledóchowski[2] und P. Ehrle[3], dieselbe jetzt ruhen zu lassen. Das natürliche Verlangen nach Wahrheitserkenntnis in der Philosophie, um die es sich hier zunächst handelt, läßt sich weder durch ein Machtgebot ersticken noch durch Friedensschalmeien beschwichtigen.

Darum ist auch die Lebensarbeit Del Prados nicht vergeblich gewesen: sie wirkt fort und der Same, den er ausgestreut, wird aufgehen. Ein Brief von ihm, den er am 16. November 1904 an mich gerichtet hat, schließt mit den Worten, die ein Vermächtnis enthalten: „Ne ergo timeas: studio et verecundia veri fugam capient, quicumque in operibus Divi Thomae non quaerant veritatem. Vale."

Graz, im Dezember 1918.



[1] Guido Matiussi S. J.: Essenza ed esistenza (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica II 1910, p. 596; III 1911, p. 167, 335, 505).
[2] Epistola A. R. Patris Wlodimiri Ledóchowski Praepositi Generalis Societatis Jesu. Brigae Helvetiorum 1915. — Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowski P. G. S. J. de Doctrina S. Thomae magis magisque in Societate forenda. Oniae 1917. — Vgl. E. Binzecher: Della Distinzione tra l'Essenza e l'Esistenza. Orvieto 1916. Alexander Horváth O. P.: Kampf um den hl. Thomas (Divus Thomas IV p. 186—243)
[3] Divus Thomas V p. 381—384.

DIE QUELLEN DES HL. THOMAS VON AQUIN FÜR SEINE LEHRE VOM REALEN UNTERSCHIED ZWISCHEN WESENHEIT UND EXISTENZ IN DEN GESCHÖPFEN

Von Mag. Theol. Fr. GUNDISALV FELDNER O. P.

1. Die Richtigkeit der Behauptung, daß noch kein Mensch je ein wissenschaftliches Problem mit Aussicht auf Erfolg ganz aus sich selber gelöst habe, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel. Denn immer und immer wieder muß der Mensch, auch der gelehrteste, an bereits Gegebenes, durch seine Vorgänger Erforschtes gewissenhaft anknüpfen, auf ihre gewonnenen Ergebnisse sich stützen. Nur so vermag er wissenschaftlich weiter zu arbeiten, tiefer zu forschen, das Frühere besser zu begründen. Erst auf dieser Grundlage kann ein Lehrgebäude entstehen, das feststeht und allen Widerwärtigkeiten und Anstürmen der Gegner ein für allemal standhält.

2. An diesem selbstverständlichen Grundsatze hat ein Thomas von Aquin, wie alle seine Werke bezeugen, unverbrüchlich festgehalten. Die Autoritäten der früheren Gelehrten waren ihm im allgemeinen stets maßgebend und vielfach auch durchwegs entscheidend.

3. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß der englische Lehrer bloß das Amt eines Abschreibers aus anderen Quellen innegehabt habe, ohne aus eigenem etwas Neues vorzubringen. Im Gegenteil hören wir aus Herrn Dr. Matthias Baumgartners Geschichte der Philosophie (10. Aufl., Berlin 1915, p. 485), daß S. Thomas eine neue Lehrmethode und neue Lehren vorgetragen habe. Es versteht sich von selber, daß ein Aquinate nicht nach dem Muster der modernen Philosophen etwas Neues gelehrt, sondern nur das frühere Lehrgut weiter entwickelt, fester ausgebaut hat. Es fiel dem englischen Lehrer niemals ein, alles früher Errungene auszumerzen, sondern das bereits errichtete Lehrgebäude, statt abzubrechen und dem Erdboden gleichzumachen, vielmehr auszubessern und, wo Lücken sind, auszufüllen, um so auf dem festen Grunde eifrig weiterzubauen und das Unvollommene zu vollenden.

4. Es darf uns daher nicht wundernehmen, wenn der Aquinate ausdrücklich selber angibt, wieso er zu der

festen Ansicht gelangt ist, daß in den Kreaturen zwischen ihrer Wesenheit und dem Dasein ein *sachlicher Unterschied sein müsse*.

5. Als ersten Gewährsmann nennen wir Aristoteles, *den Philosophen*. Man liebt es zwar in neuester Zeit, den englischen Lehrer über die Werke des Aristoteles: Peri Hermeneias, Analyt. Poster., Physik usw. bloß als *Berichterstatter*, Kommentator, ohne eigenes Urteil hinzustellen. Die Absicht ist etwas zu durchsichtig, denn die häufigen Verbesserungen des hl. Thomas beweisen, daß er die Augen immer offen hatte. Allein, weil es den Gelehrten verschiedener Richtung in die Quere geht, machen sie aus S. Thomas einen ganz gewöhnlichen Berichterstatter, als wäre er der nächstbeste Zeitungsschmock. Nein, so billig geben wir es in der Philosophie nicht und die Verteidiger dieser Ansicht mögen sich in acht nehmen, daß wir ihnen nicht völlige Unkenntnis der Werke des hl. Thomas nachzuweisen gezwungen sind. Schwindel gilt in der Wissenschaft hoffentlich nicht oder wir verzichten überhaupt auf jede Wissenschaft und leben von Nachrichten.

Nun lesen wir im II. Buch der Analyt. Posteriora folgende Stelle: et ita patet, quod per unam et eandem demonstrationem non possunt *diversa* demonstrari. Sed *aliud* est *quod quid est* homo, et *esse* hominem. *In solo enim primo essendi principio*, quod est *essentialiter* ens, ipsum *esse* et *quidditas* eius *est unum et idem*. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit *aliud esse* et *quidditas* entis (Analyt. Poster. II 6, 3 ed. Leon.).

Aristoteles behauptet also hier klipp und klar, daß *nur* in Gott, dem ersten Prinzip alles Seins, die Wesenheit mit ihrem Dasein *sachlich* ein und dasselbe ausmache. Darum bilde Gott ein *wesentlich* Seiendes. In allen übrigen Dingen, die nicht Gott oder erstes Prinzip des Seins sind, sei etwas anderes die Wesenheit und etwas anderes die Existenz oder das Dasein. Darum unterscheide sich die Wesenheit des Menschen von ihrem Dasein und infolgedessen könne man unmöglich durch einen und denselben Beweis dartun, *was* der Mensch sei und *daß* er existiere.

6. Sehen wir nun zu, ob der Aquinate diese Stelle des Aristoteles bloß anführt, ohne damit einverstanden zu

sein. Der hl. Thomas schreibt irgendwo: Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative. Sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas. Creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem ... Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est quod Boëthius in libr. de hebdom. dicit, quod in omni eo, quod est, citra primum, aliud est esse et quod est (Quodlib. II q. 2 a. 3).

Schon an dieser Stelle allein trägt der englische Lehrer die Ansicht des Aristoteles als seine eigene, und zwar Wort für Wort, seinen Lesern vor. Ein Vergleich der beiden muß jedermann ohne weiteres davon überzeugen. Aristoteles wie S. Thomas sprechen von zwei durchaus unterschiedenen Dingen, die eine jede Kreatur aufweist: die Wesenheit und das Dasein. Das Wort „aliud" bedeutet einen realen Unterschied (I. Sent. dist. 9 q. 1 a. 1 *c* und ad 2; Summa theol. I. P. q. 31 a 2 *c* und ad 4).

7. Ganz in demselben Sinne lauten seine Worte anderswo: Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens. In quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo, quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum. Unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum (Quodlib. III q. 8 a. 20).

Immer und immer wieder betont der Aquinate im engsten Anschluß an Aristoteles, daß Gott allein sein Dasein, suum esse, bilde, die Kreatur daher eine Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Dasein aufweisen müsse Sed quia substantia angeli non est suum esse — hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio — invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit: quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est, et quod est, vel secundum verbum Boëthii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia angeli in se considerata est in potentia ad esse (also indifferent), cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae. Et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito, quia esse non est actus, qui sit pars essentiae, sicut forma ipsa (Quodlib. IX q. 4 a. 6; vgl. Quodlib. VII q. 3 a. 7: angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est).

8. Aristoteles stellt an dem vorhin angegebenen Orte (Analyt. Poster. II 6, 4) noch einen anderen Beweis zu unseren Gunsten her. Er sagt: secundum commune sapientum dictum necessarium est, quod omne id est totum, quod per demonstrationem demonstratur, sit ipsum quia est, nisi forte aliquis dicat, quod hoc ipsum, quia est, sit substantia alicuius rei. Hoc autem est impossibile. Hoc enim ipsum, quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret, quod hoc, quod dico ens, esset genus, quia genus est, quod praedicatur de aliquo in eo, quod quid est. Ens autem non est genus, ut probatur in III. Metaph. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere. Si autem quia est esset substantia alicuius rei, simul cum aliquis ostenderet quia est, ostenderet quid est.

9. Abermals belehrt uns Aristoteles, daß die Existenz der Dinge mit ihrer Wesenheit oder Substanz nicht identisch sei. Und dies aus dem Grunde, weil alle Dinge, außer Gott allein, der Kategorie unterstehen, die Existenz der Dinge aber niemals die Gattung bilden könne,

während doch alle Dinge zu irgendeiner Kategorie gehören. Bildet das Dasein eines Dinges die Gattung, so muß es von ihr wesentlich ausgesagt werden, was unmöglich ist. Gerade aus diesem Grunde befindet sich Gott, der sein eigenes Dasein ausmacht, in keiner Kategorie. Folglich unterscheidet sich das Dasein der Dinge in einer Kategorie real von ihrer Wesenheit, die einer Kategorie angehört.

Dazu kommt im Falle der realen Identität, daß der Autor, der die Existenz eines Dinges nachweist, zugleich auch die Wesenheit eines Dinges dartun könnte. Wir wüßten somit zugleich auch sofort, was ein Ding ist. Die tägliche Erfahrung sagt uns indessen, wie viel Mühe und Arbeit es kostet, bei Vorhandensein, also Dasein, eines Dinges festzustellen, was dieses Ding ist. Ebenso verfehlt wäre es, bei genauer Kenntnis der Wesenheit eines Dinges auch sofort zu wissen, daß es existiert. Somit sind hier zwei durchaus getrennte Fragen zu beantworten und zu lösen.

10. Was sagt nun der Aquinate zu dieser Darlegung des Aristoteles? Nachdem S. Thomas festgestellt, daß die Geschöpfe ihr Dasein nur durch Anteilnahme, per participationem von Gott haben, fährt er fort: sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei, quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia quaestio est, an est, et quod est. Unde, cum omne, quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V. Metaph. quod ista propositio: „Sortes est", est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis.

Sed verum est, quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem, cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera, non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo

in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo, quod adhaeret substantiae (Quodl. II q. 2 a. 3).

11. Vergleichen wir nur diese eine Stelle mit dem Texte des Aristoteles, so können wir an der vollen Übereinstimmung beider nicht zweifeln. Der Unterschied besteht nur darin, daß Aristoteles einfach die reale Identität der Wesenheit mit dem Dasein in den Geschöpfen entschieden bestreitet, ohne sich in das nähere Verhältnis dieser beiden zueinander einzulassen, während der Aquinate auf dieses Verhältnis genauer eingeht. Die Tatsache des realen Unterschiedes in den Kreaturen steht für beide felsenfest.

12. Inwiefern die Existenz der Geschöpfe für die Wesenheit derselben ein zufallendes, ein Akzidenz genannt werden müsse, erklärt uns der englische Lehrer hier und auch anderswo deutlich genug. Jedes Akzidenz im eigentlichen Sinne setzt ein bereits existierendes Subjekt voraus. Folglich kann in diesem Sinne das Dasein für die Wesenheit kein Akzidenz sein, sondern es bildet vielmehr das, wodurch die Wesenheit formell existiert, das quo essentia existit. Akzidenz ist das Dasein, weil es weder ein wesentlicher Bestandteil der Wesenheit ist noch diese selber ausmacht. Die Existenz bildet die formelle Verwirklichung der Wesenheit: Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae. Unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse (a. a. O. ad 2). Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc, quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se. Unde completionem unumquodque recipit per hoc, quod participat esse. Unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur, quod habet esse. Et habet esse, cum est actu. Et sic nulla forma est, nisi per esse. Et sic dico, quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est, quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse, nisi in quantum participat operationem divinam. Et sic, proprie loquendo, non est accidens. Et quod

Hilarius dicit, dico, quod accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae. Et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia (Quodlib. XII q. 5 a. 5).

13. In der Erklärung des VIII. Buches der Physik des Aristoteles bemerkt der hl. Thomas: Necesse est enim, quod omnis substantia simplex subsistens vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex, quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato. Et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia, quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi (Physic. VIII 21, 13 ed. Leon.). Abermals gibt es für S. Thomas nur ein einziges für sich bestehendes Dasein, Gott selber (Physic. lib. VIII 21, 13). Den Grund dafür nennt der Aquinate, daß Gott actus purus, reine Wirklichkeit, ist. Divinum esse est actus purus (Physic. I 15, 7). — Omne quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse (Physik VIII 21, 13, 14).

14. Wir können in dieser kleinen Abhandlung unmöglich die weiteren Anschlüsse des hl. Thomas an Aristoteles, unsere Frage betreffend, weiter verfolgen. Wir wollten nur auf die Quelle aufmerksam machen, die dem Aquinaten bei seiner Arbeit Stoff zugeführt hat, der vom hl. Thomas systematisch und meisterhaft verarbeitet wurde in seinen verschiedenen Werken, gestützt auf Aristoteles, den Philosophen. Nur das eine müssen wir noch bemerken, daß S. Thomas voll und ganz die Lehre des Aristoteles teilt, daß die Frage, was und ob ein Ding ist und existiert, durchaus zwei für sich getrennte Fragen sind. Darum erklärt der englische Lehrer man könne ganz gut wissen, was ein Ding ist, ohne dessen wirkliche Existenz festzustellen: z. B eine Sonnenfinsternis; was ein Dreieck ist, was Philosophie, Metaphysik, Naturwissenschaft usw. sind, können wir ganz genau bestimmen, ohne irgendeine Rücksicht auf ihre wirkliche Existenz. Und den Grund dafür bildet, daß die wirkliche Existenz eben nicht zu der Wesenheit aller dieser Dinge gehört. Sie alle

sind für ihre wirkliche Existenz vollkommen indifferent, so daß sie existieren oder auch nicht existieren können. Diese Indifferenz oder sagen wir Kontingenz besteht auch dann, wenn sie in der Wirklichkeit existieren. Diese Kontingenz bezieht sich jedoch nur auf die Existenz, niemals auf die Wesenheit der Dinge. Omnis autem essentia vel quidditas rerum creatarum intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto. Possum enim intelligere, quid est homo vel phönix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate (Opusc. de ente et essentia, c. 5 und 6). Invenitur in omnibus rebus natura entitatis in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent, alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei intelligi possit non intelligendo de ea, an sit (II. Sent. dist. I q. 1 a. 1; vgl. I. Sent. dist. VIII q. 4 a. 2).

15. Die Wesenheit der Dinge ist durchaus unveränderlich; z. B. die Pflanze ist immer Pflanze, das Tier immer Tier, der Mensch immer Mensch, gleichviel ob diese Dinge existieren oder nicht existieren. Der Wesenheit der Dinge, dem Wesensein, kann man innerlich weder etwas beifügen noch etwas wegnehmen, andernfalls ist die Wesenheit selber gründlich geändert, mit anderen Worten, nicht mehr dieselbe. Der Mensch ist notwendig ein animal rationale, das Tier ein animal und so in allen anderen Dingen. Das allein schon beweist den realen Unterschied der Wesenheit von der Existenz in den Kreaturen. Das Dasein keines einzigen Geschöpfes ist ein notwendiges. Bilden hingegen die Wesenheit und das Dasein der Kreaturen sachlich ein und dasselbe, so ist ihre Existenz ebenso notwendig wie die Wesenheit. Das ist doch selbstverständlich. Dann ist die Existenz des Menschen z. B. ebenso notwendig wie sein Menschsein: esse essentiae. Folglich kann Gott beides nicht ändern, weder daß der Mensch ein animal irrationale werde, noch auch daß er nicht existiere. Die Wesenheit der Dinge als solche enthält somit nur die konstitutiven Prinzipien, weiter nichts. Der Träger der Wesenheit hingegen besitzt noch manche Zugabe zu der Wesenheit, vor

allem die Existenz. Nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id, quod habet naturam vel formam, vele ssentiam, possit aliquid extraneum in se habere. Humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rei significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus in VIII. com. 10. Metaph. Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia: quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse. Homo enim nec est humanitas nec esse suum. Unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura. Quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna libr. V. Metaph. c. 5. Non est autem suum esse. Unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens... In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati. Immo ipse est et sua natura et suum esse (De potentia q. 7 a. 4).

16. Wir sehen auch hier wieder, wie der Aquinate sich eng an Aristoteles anschließt. Das Beispiel der Zahl bezeugt es. Daher muß die Wesenheit der Dinge immer eine und dieselbe bleiben, ob sie existiert oder nicht existiert; andernfalls würde sie durch die Hinzukunft der Existenz spezifisch eine andere werden und das animal rationale mit dem animal rationale existens wäre nicht mehr spezifisch ein und dasselbe, was hoffentlich niemand verteidigen wird. Zugleich besagt das, daß die Wesenheiten der Dinge als solche unveränderlich und notwendig sind. Diese vermag auch Gott nicht zu ändern, weil sie seinen göttlichen Ideen widersprechen würden. Das Menschsein bleibt immer dasselbe, das Existentsein dagegen ändert sich beständig. Das Wesenheitsein kann sich nur in jenen Naturdingen ändern, die aus Materie und

Form zusammengesetzt sind. Dann bleiben sie eben nicht mehr dasselbe, was sie früher waren. Der Sinn der Stelle des hl. Thomas nach Aristoteles besagt somit, daß jede Beigabe oder Wegnahme zu der Wesenheit selber eben dieselbe wesentlich verändert, auch dann, wenn ihr die Existenz beigefügt wird. Es unterliegt demnach gar keinem Zweifel, daß der Aquinate sich auf seinen Gewährsmann, den Philosophen Aristoteles, stützt.

17. Aristoteles hat ganz recht, wenn er die Wesenheiten der Kreaturen unveränderlich und notwendig nennt. Denn nur so ist eine wissenschaftliche, stringente Beweisführung für den Gegenstand möglich. Si est demonstrativa scientia, oportet quod sit ex necessariis principiis (Analyt. Poster. I 13, 1 ff. ed. Leon.). Die Existenz der Dinge aber enthält keinerlei Notwendigkeit, sondern ist durchaus kontingent. Daher kommt dem Menschen das Menschsein notwendig zu, die Existenz aber nicht. Somit kommt das Menschsein dem Menschen ohne irgendeine wirksame Ursache zu. Necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem secundum Philosophum in VI. Metaph. est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus (Summ. theol. I. P. q. 10 a. 3 ad 3). — Aus alledem geht klar hervor, daß die Wesenheit der Dinge als solche keinerlei wirksame Ursache aufweist, wohl aber die Existenz dieser Wesenheit. Mit Recht erklärt darum einmal Aristoteles, die Frage, warum der Mensch Mensch sei, bilde eine blöde Anfrage (VII. Metaph., p. 59). Ganz anders verhält es sich um die Frage, warum der Mensch existiere. Diesbezüglich muß eine wirksame Ursache eingreifen. Denn es ist durchaus nicht einerlei, ob ich nun sage, die Pflanze ist eine Pflanze, das Tier ein Tier, der Mensch ein Mensch, und alle diese Dinge haben ein Dasein, sie existieren. Daher bleibt es ganz und gar ausgeschlossen, daß die Wesenheit der geschaffenen Dinge real ein und dasselbe sein könne mit ihrem Dasein. Der Mensch z. B. bleibt immer Mensch: animal rationale, aber er existiert nicht immer. Somit gilt das Argument des hl. Thomas in seiner Summa philos. (c. gent. II c. 52): substantia uniuscuiusque est ens per se, et non per aliud. Unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia

est ei per aliud. Sed cuiuslibet rei creatae esse est ei per aliud, nam alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

18. In diesem Syllogismus faßt der Aquinate die aus Aristoteles entnommene Lehre als seine eigene zusammen. Der englische Lehrer sagt: Die Wesenheit der Geschöpfe kommt ihnen durch sich selber, per se, nicht durch eine äußere wirksame Ursache zu. Die Existenz hingegen kommt ihnen durch eine äußere wirksame Ursache zu; folglich kann diese Wesenheit mit ihrem Dasein nicht real identisch sein, andernfalls wäre sie nicht erschaffen: alias non esset creatum. Der hl. Thomas weist somit hier nach, daß die Wesenheit der Kreaturen nicht irgendeine wirksame Ursache habe, wohl aber die Existenz derselben. Hätten die Geschöpfe auch das Dasein per se, durch sich, mit anderen Worten, wären ihre Wesenheiten mit dem Dasein identisch, so wären sie nicht erschaffen, denn das Dasein käme ihnen dann geradeso per se zu wie die Wesenheit. Damit entfiele jede äußere wirksame Ursache, wie in Gott. In Gott sind Wesenheit und Dasein real ein und dasselbe, folglich kann Gott nicht erschaffen, von einer wirksamen Ursache hervorgebracht sein, denn seine Existenz ist sachlich nichts anderes als seine Wesenheit selber. Einen Unterschied machen wir bloß in unserem Denken. Anders verhält es sich mit den Geschöpfen. Der Mensch ist zwar immer Mensch und es bleibt ewig wahr, daß der Mensch ein animal rationale bildet, aber er existiert nicht immer. Folgerichtig kann seine Wesenheit nicht sachlich ein und dasselbe ausmachen mit seinem Dasein.

19. Hören wir Albert den Großen, der ohne Frage für den Aquinaten eine Quelle gebildet hat. Der selige Albert sagt in libr. I de causis, comm. c. 8: omne, quod ex alio est, aliud habet esse et hoc quod est. Quod enim animal sit animal, vel homo sit homo, pro certo non habet ex alio. Hoc enim aequaliter est homine existente, et homine non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse, quod est in effectu. Hoc igitur, quod est ab alio, habet esse et illud, quod est. Et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est. Et ideo in ipso quaeri potest, an est, an

non est. Et est quaestio determinabilis per causam eius, quod est esse. In primo autem principio propter hoc, quod esse non habet ab alio, esse per se est. Et quaestio, an est, nullum habet locum. Et si quaeratur, hoc erit secundum solam distinctionem rationis, et determinari non potest. Hoc enim quod ipsum est et esse suum unum est.

Hoc autem alio modo probatur. Omnis enim negativa ante se habet affirmativam, quae est causa negationis: ut cum dico, homo non est asinus. Causa huius est, quia homo est homo. Homo autem et asinus oppositis differentiis statuuntur. Opposita autem mutuo se expellunt ab eodem subiecto. Cum ergo dico, homo est homo, propter hoc verum est, quia ibi dicitur illud, quod est de eo, quod est. Et sic est id quod est, non per aliquid aliud, quod influat super ipsum. Patet ergo quod omne, quod est, id quod est habet a seipso. Esse autem suum in effectu, si ex nihilo est, a seipso habere non potest. Si enim a seipso haberet, cum sit ex nihilo, in nihilo non esset in potentia ad esse. Homo enim non est in potentia illud quod est. Et si esse a se haberet, oporteret, quod homo, existens in potentia, haberet esse in effectu. Sequitur ergo, quod homo existens in potentia, haberet esse in effectu. Et sic idem esset in effectu, et non esset in effectu. Ab alio ergo habet esse, a seipso autem quod sit hoc, quod est. Et hoc est, quod dicit Boëthius in libr. de hebdom. hebdom. 4: Quod est, aliquid habere potest praeter illud, quod ipsum est; esse vero nihil habet admixtum.

In primo autem principio sic esse non potest eo, quod nihil ante ipsum est negative vel privative vel potentialiter. Propter quod oportet, quod esse suum radicatum sit in seipso, et sit sibi idem esse et quod est. Et iterum dicit Boëthius, et multi dicunt, quamvis non intelligant, quod in omni eo, quod est, citra primum, aliud est esse et quod est, sive aliud est, quod est et quo est. In primo autem penitus idem. Et ex hoc habet, quod est fons omnis esse, et quod omne esse sit ab illo. Esse enim, quod est actus eius, quod est, in aliud reducitur, quasi in illud, quod est, a quo fluit. Nec aliud est, in quo reduci possit, nisi in id, cui idem est esse et quod est. Et per hoc patet, quod habet veram rationem principii, quo-

niam ipsum non reducitur in ante, et omnia secundum esse reducuntur in ipsum.

20. Mit der Lehre des hl. Thomas, daß die Wesenheiten der Geschöpfe als solche keine wirksame Ursache haben, stimmt Albert der Große ebenfalls ganz genau überein. Der Mensch ist Mensch, gleichviel ob er existiert oder nicht existiert. Er ist immer Mensch: animal rationale, und ebenso sind es die anderen Wesenheiten der Kreaturen. Das, was sie sind, das quod est, haben sie durch sich selber, nicht durch eine wirksame Ursache. Albert der Große erklärt mit aller Bestimmtheit: secundum Avicennam et Algazelem et Alpharabum et veritatem, quando praedicatum concipitur in ratione subiecti — also zum Wesen selber des Subjektes gehörend —, talis propositio vera est, sive re existente, sive re non existente. Sive enim homo sit et animal, sive homo non sit nec animal, semper ista est vera: homo est animal: et animal est vivum: et vivum est substantia: ergo: homo est substantia. — Sed si ulterius inferatur: substantia est ens ergo homo est ens, dicunt, non sequitur, quia ens, vel entia esse — also existieren — accidit homini et animali, et non per se clauditur in intellectu eorum. Cum enim dicitur: homo est animal, sufficit ad veritatem propositionis substantialis ordinatio praedicati ad subiectum. Cum autem additur: animal est ens, quia ens non est de ratione animalis vel hominis, non est ibi ordo substantialis unius ad alterum. Et ideo, si homo est ens vel animal est ens, oportet quod sint ens actu. Et hoc est contra hypothesim. Posuimus enim, quod non sit homo. Ordinabilitas autem rerum in praedicatum et subiectum convenit rebus existentibus, et non existentibus, dum non sint incompossibiles ad existendum. Et ideo, ante mundum, haec propositio fuit vera in ipsa rerum ordinabilitate. Et si quaeratur, in quo fuit illa rerum ordinabilitas, quando non erant res, dicendum, quod fuit in ipsis rerum rationibus. Si autem de illis rationibus ulterius quaeratur, dicendum, quod fuerunt in sapientia creantis et ordinantis . . . Et haec est doctrina Avicennae, quae concordat cum Porphyrio dicente, quod nulla specie animalis existente potest intelligi substantia animata sensibilis. Et constat, quod non loquitur de intellectu intelligentis, quia sic nihil diceret, quia, si nulla

species animalis est, nihil erit intelligens. Sed loquitur de intellectu intelligibilis, quia, secundum naturae ordinem, nulla species animalis existente, adhuc, quantum est in se, manet intellectualiter substantia animata sensibilis (In Poster. Pradicamt. c. 9).

21. Der englische Lehrer faßt diese Darstellung in den kurzen Satz zusammen: Die Sechszahl, nach dem hl. Augustin, ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als bliebe diese Zahl, falls Himmel und Erde in nichts zerfiele, noch sachlich als Kreatur bestehen, sondern in der Bedeutung, daß trotz Untergang sämtlicher Kreaturen immer noch die Natur der Sechszahl, von jedem Dasein abgesehen, in ihrer gebührenden Vollkommenheit zurückbliebe, gleichwie der menschlichen Natur immer die Vernünftigkeit zustatten kommt (Quodlib. VIII q. 1 a. 1 ad 3). — Den Grund dafür haben wir früher vom Aquinaten gehört. Necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem secundum Philosophum VI. Metaph. est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus (Summ. theol. I. P. q. 10 a. 3 ad 3).

22. Eine andere Quelle für den englischen Lehrer bietet Boëthius in seinem Werke de hebdomadibus. Dieser Autor erscheint in den verschiedenen Werken des Aquinaten recht oft angeführt, sei es in den Objektionen oder auch in der Lösung der Frage durch den Artikel und in der Zurückweisung der Einwürfe. Es wäre zwecklos und langweilig, alle Stellen aus Boëthius hier wiederzugeben, weil sie sich im englischen Lehrer mehr oder weniger wörtlich wiederfinden. So z. B. sagt der Aquinate De anima, q. unic. a. 6: Quommodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est, ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma. Nam materia ex hoc, quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertineat ad esse nisi per formam, forma tamen, inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse. Sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit.

Nihil ergo prohibet, esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huismodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse, sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Deo est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est, quod Boëthius in libr. de hebdom. dicit: quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et quod est, vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est, quo aliquid est, sicut cursus est, quo aliquis currit.

23. Anderswo lesen wir beim Aquinaten: In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem. Et habet ulterius esse. Homo enim nec est humanitas nec esse suum. Unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura, quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna in V. Metaph. c. 5: non est autem suum esse. Unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale.

In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati. Imo ipse est sua natura et suum esse. Et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boëthius in libro hebdom. dicens: id, quod est, habere potest aliquid praeterquam quod ipsum est. Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum (De potentia, q. 7 a. 4).

24. Ferner lesen wir an einer anderen Stelle: quandocumque praedicatur autem aliquid de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est, quod Boëthius dicit in libro de hebdom. quod

in omni eo, quod est, citra primum, aliud est esse et quod est (Quodlib. II q. 2 a. 3).

Von weiteren Zitaten wollen wir absehen, denn sie sind in den Werken des hl. Thomas vielfach zerstreut, besagen indessen immer dasselbe, nämlich daß die Wesenheit der Kreaturen sich real von der Existenz derselben unterscheidet. Andere zerstreute Angaben des Aquinaten übergehen wir, weil sie nichts Neues bieten, sondern bloß den sachlichen Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz der Kreaturen dartun. So z. B.: Omne simplex esse suum et illud, quod est, unum habet. Omni autem composito aliud est esse, aliud ipsum quod est (In Boëth. de hebdom. lect. 1). — Omne quod est subsistens, participat eo, quod est esse, non ut aliquid sit, sed ut eo sit. Alio vero participat, ut aliquid sit.

Non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est est id, quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma; in substantiis autem in corporeis est ipsa forma simplex: — quo est autem est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipso esse participat. Unde et Boëthius sic utitur istis vocabulis in libro hebdom. dicens, quod in aliis, praeter primum, non idem est quod est et esse (De spirit. creat q. unic. a. 1 ad 8).

25. Der englische Lehrer erwähnt unter seinen Gewährsmännern auch den hl. Hilarius. Dieser Heilige hat nämlich in seinem Traktate de Trinitate (VII de Trinitate) bemerkt: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas. Um dieses Akzidenz zu erklären, sagt nun der Aquinate, dieses Wort sei nicht in dem Sinne zu verstehen, als bildete das Dasein in den Kreaturen ein Akzidenz im eigentlichen Sinne, weil ein Akzidenz im strengen Sinne bereits eine existierende Wesenheit voraussetze. Akzidenz in dieser Bedeutung besage nur, daß die Existenz der Kreaturen nicht zu der Wesenheit gehöre, gleichwie das rationale nicht ohne weiteres dem animal angehören müsse. Die Existenz der Geschöpfe liegt somit in keiner Weise im Begriff und Wesen der Kreaturen, bildet nicht einen

Wesensbestandteil der Kreaturen, wie etwa das rationale zum animal im Menschen, sondern liegt außerhalb dieser Bestandteile und bildet insofern ein Akzidenz. — Esse non est accidens Deo. — Videtur, quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei, quam suum esse Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic, quod non est de intellectu alicuius, sicut rationale dicitur animali accidere. Et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis. Potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse. (I. Sent. dist. 8, exp. prim. part. textus.)

Die Worte des hl. Hilarius: „sed subsistens veritas" deutet der Aquinate folgendermaßen: excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item, esse creaturae est causatum ab alio et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est manens causa. Item, esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas; et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas (I. Sent. dist. 8, expositio primae partis textus).

26. An einer anderen Stelle erklärt der englische Lehrer den Satz des hl. Hilarius: esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas in folgender Weise: In Deo nom est aliud esse et sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus oportet, quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae, cuius illud est proprius effectus ... Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur ... Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causant esse et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae na-

turae. Oportet ergo, quod hoc, quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia non dat esse, nisi in quantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid (De potentia, q. 7 a. 2).

27. In einem Artikel der Quolibeta belehrt uns S. Thomas ausführlicher über den Ausspruch des hl. Hilarius: „esse non est accidens Deo", indem er schreibt: Sciendum ergo, quod unumquodque, quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc, quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se. Unde completionem unumquodque recipit per hoc, quod participat esse. Unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur, quod habet esse. Et habet esse, cum est actu. Et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico, quod esse substantiale rei non est accidens sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse; et nulla causa dat esse, nisi inquantum participat operationem divinam. Et sic proprie loquendo non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico, quod accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae. Et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia Quodlib. XII q. 5 a. 5).

28. Mit Bezug auf die Frage, ob Gott einfach sei, antwortet der englische Lehrer mit dem Ausspruch des hl. Hilarius (VIII de Trinitate): non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit, quod habet, et aliud sit ipse, qui habet (De potentia, q. 7 a. 1 arg. contra). Aus alledem geht hervor, daß der Aquinate seine Ansicht über den realen Unterschied von Wesenheit und Existenz in den Kreaturen durchaus auf Autoritäten gestützt begründet.

(Fortsetzung folgt)

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 320—338)

Der hl. Thomas von Aquin

Einen weiteren Höhepunkt und teilweisen Abschluß gewinnt die mit Hugo von St. Viktor einsetzende Bewegung im Fürsten der Hochscholastik, dem hl. Thomas von Aquin[1]. Seine Lehre ist vor allem niedergelegt in den beiden ersten Quästionen des Traktates de fide in der II. II. der theologischen Summa, ferner im Kommentar zur d. 25 des 3. Buches des Lombarden und in q. 14 de Veritate. Weil der englische Lehrer seine Ansicht in der Summa am schärfsten zum Ausdruck bringt, machen wir diese zum Ausgangspunkt unserer Darstellung, um im Anhange dann noch die Darstellung im Sentenzenkommentar und in den Quaest. disp. zu berücksichtigen.

Gegenstand und Ausmaß des Glaubens

Thomas geht in seiner Darstellung des Glaubens vom Objekt des Glaubens aus.

Objekt, Gegenstand des Glaubens ist die göttliche Offenbarung — „non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum" (q. 1 a. 1). In diesem Objekt müssen wir aber ein Zweifaches unterscheiden, nämlich die geoffenbarte Lehre, respektive die damit geoffenbarte Sache und den Offenbarungscharakter dieser Lehre. Die geoffenbarte Lehre oder Sache nennt Thomas das Materialobjekt des Glaubens, d. h. den Gegenstand, den der Glaube erfaßt; den Offenbarungscharakter (quia est revelatum) nennt er das Formalobjekt, d. h. den Grund, aus welchem der Glaube einer Lehre zustimmt. Wie wir nämlich Menschen etwas glauben, weil sie es uns sagen, so glaubt der in Frage stehende christliche oder göttliche Glaube (fides, de qua nunc loquimur) eine Lehre, weil und insofern sie von Gott geoffenbart ist. Das Formalobjekt des Glaubens, der Glaubensgrund ist darum die göttliche Wahrheit — „unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio". — Dieser Schluß des Aquinaten ist allerdings viel-

[1] Hoffmann I 99—128.

fach mißverstanden worden. Allein Sinn und Folgerung sind klar. Glaubensgrund ist die göttliche Offenbarung, d. h. der offenbarende Gott. Diesem glauben wir, weil er sich uns offenbart und weil er als absolute Wahrheit weder selbst irren noch uns täuschen kann. Der letzte Grund unserer Glaubenszustimmung ist darum die persönliche Wahrheit Gottes selbst, die ja auch sein Wesen ausmacht, die göttliche, wesenhafte Wahrheit oder veritas prima, wie sie St. Thomas nennt[1]. Aus diesem Grunde ist der Glaube eine theologische, göttliche Tugend, insofern er nämlich Gott selbst, Gottes persönliche Wahrheit zum (Formal-) Objekt hat[2].

In den folgenden Artikeln der 1. Quaestio behandelt nun Thomas nur mehr das Materialobjekt des Glaubens, die Glaubenslehren (a. 2—10), allerdings fortwährend unter dem Gesichtspunkte des Glaubensgrundes, d. h. ihres Offenbarungscharakters. Materialgegenstand des Glaubens ist vor allem Gott selbst, sein Sein und Wirken, ferner aber all jenes, wodurch der Mensch auf den seligen Besitz Gottes hingeordnet wird („prout sc. per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem"). Zweifellos geht der Glaubensakt auf diesen objektiven Gegenstand, d. h. auf Gott selbst und seine Heilswege; da aber Glauben ein Verstandesakt ist, erfaßt der Glaube sein Objekt vermittelst einer Erkenntnis. Unser irdisches Erkennen kann aber seinen Gegenstand bzw. die Wahrheit nur in der Form von Urteilen erkennen und erfassen. Darum sind für den Gläubigen (ex parte credentis) Glaubenssätze der unmittelbare Glaubensgegenstand (a. 2); nur bleibt der Glaube nicht bei dem Urteile oder Satze als solchem stehen, sondern geht auf die darin ausgesprochene Sache: „actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" (l. c. ad 2). So bezeichnen denn auch die Glaubenssätze der Symbole bestimmte Objekte als Glaubensgegenstand (l. c.).

Aus dem Formalobjekte des Glaubens folgert Thomas nun: erstens, daß nichts Irrtümliches Gegenstand

---

[1] Vgl. De Verit. q. 14 a. 8.

[2] Das Gleiche besagt die Definition des Vatikanums: Fidem virtutem esse supernaturalem, qua . . . a Deo revelata vera esse credimus . . . propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest" (Sess. 3 c. 2, D. 1789).

des Glaubens sein könne, denn was mittels der Offenbarung Gottes erkannt wird, muß wahr sein (a. 3), wobei allerdings jemand irrig meinen kann, etwas auf Grund der Offenbarung zu glauben, während es doch nur auf menschliche Motive hin (ex coniectura humana) geschieht (l. c. ad 3); zweitens, daß Lehren, die Gegenstand unmittelbarer oder mittelbarer Verstandeseinsicht oder sinnenfälliger Wahrnehmung sind (visa et scita), als solche nicht Gegenstand des Glaubens sein können, weil, was wirklich geglaubt wird, auf Grund der Auktorität Gottes angenommen wird und ein und dieselbe Lehre als solche nicht zugleich auf Grund innerer Einsicht und äußerer Auktorität festgehalten werden kann (a. 4 und 5). Die Kehrseite dieser Lehre besagt, daß die eigentlichen Glaubenslehren, die Mysterien, nicht Gegenstand eigener Einsicht werden können, auch nicht, nachdem sie geoffenbart worden sind (vgl. Conc. Vatic., Sess. 3 c. 4). Allerdings können auch Lehrsätze, die an sich Gegenstand menschlicher Einsicht sind, Glaubensgegenstand werden, nämlich für solche, denen diese Einsicht fehlt, oder unter einem weiteren Gesichtspunkte, der nicht Gegenstand der Einsicht ist. So ist für viele selbst die Existenz Gottes an sich ein Glaubensgegenstand, für alle aber in dem Sinne, daß der philosophisch als existierend bewiesene Gott dreieinig, d. h. identisch sei mit dem dreieinigen Gott oder überhaupt mit dem Gott der Offenbarung (a. 5 ad 3 und 4).

Andere Folgerungen zieht Thomas aus der Natur des Materialobjektes. Weil der Glaube ein Verstandesakt ist, bemächtigt er sich seines Objektes nach den Bedingungen des menschlichen Erkennens (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis — a. 2). Darum tritt der Glaube, wie bereits bemerkt wurde, durch Vermittlung eines Urteils an Gott und seine Werke heran. Die Art dieses Urteils ist wieder durch das Verhältnis des Glaubens zu seinem Objekte bedingt. Allgemein besteht das Verhältnis des Glaubens zu seinem Gegenstande, wie gesagt, darin, daß der Glaube eine Lehre nicht aus eigener, innerer Einsicht, sondern wegen der Autorität der göttlichen Offenbarung annimmt: die Autorität Gottes tritt an Stelle der eigenen Einsicht. Dies muß also insofern stattfinden, als die eigene Einsicht fehlt. Wo immer ein besonderer Mangel an eigener Einsicht vorliegt, muß auch die Offenbarung in

besonderer Weise eintreten und als Erkenntnisgrund fungieren. Je nachdem also ein Gegenstand unser Erkennen übersteigt, muß er durch eine neue, besondere Offenbarung in Form eines neuen, besonderen Glaubenssatzes Gegenstand des Glaubens werden: darum gibt es verschiedene Glaubenssätze, auch über eine an sich einheitliche Glaubenssache, wie z. B. über Gott; darum sind auch die „credibilia per certos articulos distinguenda“, denn „ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus“ (a. 6).

Die Offenbarung und Formulierung dieser Glaubenssätze geschah nicht auf einmal, sondern sukzessiv, in geordneter Abfolge, indem vorerst die allgemeinsten und grundlegendsten Lehren geoffenbart wurden, später die diese näher bestimmenden Einzelheiten, so jedoch, daß die späteren Glaubenssätze irgendwie in den früheren enthalten sind, wenigstens insofern, als der gleiche objektive Glaubensgegenstand verschiedenen Glaubenssätzen entspricht. So entspricht die in Gott tatsächlich und objektiv bestehende Vorsehung Gottes folgenden Glaubenssätzen: Gott sorgt für die Menschen — Gott ist ihr Erlöser — Gott wird Mensch zum Zwecke der Erlösung — Gott erlöst die Menschen durch sein Leiden und Sterben am Kreuze (a. 7). So ist die Offenbarung und Glaubenslehre der Substanz nach im Verlaufe der Zeiten nicht gewachsen, wohl aber immer ausdrücklicher, bestimmter geworden (durch neue Offenbarungen); vieles wurde früher nur implizite geglaubt, was später explizite erkannt und geglaubt wurde[1]. Es gibt also eine Entwicklung vom impliziten zum expliziten Glauben, die im neutestamentlichen Glauben ihren Höhepunkt erreicht (a. 7 ad 4)[2].

---

[1] „Quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite, sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite“ (a. 7). Vgl. De Verit. q. 14 a. 12.

[2] „Ultima consummatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudins.“ Der hl. Thomas spricht hier offenbar nur von der Entwicklung der Offenbarung. In diesem Sinne ist darum auch seine weitere Bemerkung zu verstehen, daß die Christus zeitlich Näherstehenden (der Täufer, die Apostel) „plenius mysteria fidei cognoverunt“, also in dem Sinne, daß sie bestimmtere Offenbarungen erhielten als die alttestamentlichen Väter.

Die Offenbarung und damit der Glaubensgegenstand ist also mit Christus und den Aposteln abgeschlossen. Welches sind nun die Offenbarungslehren? Mit der Tradition seit Lombardus identifiziert sie Thomas mit den Artikeln des apostolischen Symbols. Dieses ist eine entsprechende Wiedergabe oder Aufzählung der Glaubensartikel (convenienter enumerantur — a. 8), entsprechend den objektiven Anforderungen der Glaubensobjekte und den subjektiven Bedingungen des Glaubens (a. 8 und 9). Alle weiteren Glaubenssätze sind in den Artikeln des Symbols enthalten (continentur — concluduntur — a. 8 ad 1 und 6).

Damit ist auch die Aufstellung des Symbols gerechtfertigt (a. 9). „Ohne Glauben kann niemand zu Gott gelangen. Niemand kann aber glauben, wenn ihm nicht die Wahrheit, die er glauben soll, vorgelegt wird. Darum war es notwendig, die Glaubenswahrheit in eins zusammenzufassen (in unum colligi), damit sie leichter allen vorgelegt werden könne, damit niemand aus Unwissenheit von der wahren Glaubenslehre abweiche. Von dieser Sammlung der Glaubenssätze stammt auch der Name Symbol.“ Das Symbol ist also eine unter der unfehlbaren Autorität der allgemeinen Kirche erfolgte Zusammenstellung und Vorlage der Glaubenslehren (Sed contra). Auffallenderweise beruft sich das Sed contra nicht auf die Urheberschaft der Apostel, sondern auf die Vorlage durch die Kirche: „symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum“. Gegenüber der Heiligen Schrift, die als „regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet“ (1. obj.) anerkannt wird, wird die Berechtigung und Richtigkeit der summarischen Zusammenfassung und Vorlage der Glaubenslehren durch das Symbol folgendermaßen gerechtfertigt: „Veritas fidei (die Glaubenswahrheiten) in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis (Literalsinn, mystischer Sinn) et in quibusdam obscure, ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt; et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis Sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum Sacrae Scripturae,

sed potius ex Sacra Scriptura sumptum“ (ad 1). Die Vorlage des Symbols soll es also allen ermöglichen, die darin zusammengefaßten Glaubenslehren kennen zu lernen und zu glauben. Die späteren Symbole erklären nur genauer, was im früheren implizite enthalten war, so wie es die Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens, bzw. die irrtümliche Lehre der Häretiker verlangte (ad 2 und 6). Auch späterhin müssen weitere Bestimmungen und Erklärungen bei neu auftauchenden Schwierigkeiten und Bedürfnissen erfolgen — dies ist dann Sache des Papstes, „ad cuius auctoritatem pertinet determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur“ (a. 10).

Die Eigentümlichkeit der Auffassung des hl. Thomas besteht darin, daß er, von den Bedingungen des Glaubensobjektes ausgehend, die Artikel des Symbols als das eigentliche und alle zum Glauben verpflichtende Glaubensobjekt hinstellt. Das Symbol ist das Glaubensobjekt, allerdings mit der Erklärung durch die Heilige Schrift und die Kirche. Damit schließt die Quaestio de obiecto fidei.

Die folgende (2.) Quaestio behandelt nun den Glaubensakt, nämlich 1. wie der Glaubensgegenstand im allgemeinen erfaßt wird (a. 1. 2); 2. ob der Glaubensakt notwendig sei (a. 3. 4); 3. ob und inwieweit im Glaubensakt das Glaubensobjekt explizite geglaubt werden muß (a. 5—8); 4. ob der Glaubensakt verdienstlich sei (a. 9. 10). Die Notwendigkeit des Glaubensaktes an einen übernatürlichen Glaubensgegenstand begründet Thomas aus der Bestimmung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele. Dieses muß daher vom Menschen erkannt werden, was nur durch Belehrung von seiten Gottes geschehen kann. Diese Belehrung oder Mitteilung von seiten Gottes wird einstens im Himmel durch Verleihung der visio beata erfolgen, wodurch der Selige dann sein Ziel schaut (perfecta scientia). Diese Weise der Erkenntnis des Zieles wird aber nicht von Anfang an gewährt. Vielmehr verlangt Gott, der Natur des Menschen und den Anforderungen der Belehrung entsprechend, daß der Mensch die Kunde von seinem Endziel vorerst in der Form des Glaubens annehme, um durch Vermittlung des Glaubens zur vollen Erkenntnis zu gelangen. „Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti“ (a. 3). Das gilt auch

von der durch die natürliche Erkenntniskraft erreichbaren Gotteserkenntnis, in dem Sinne nämlich: „ut esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit, quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest“ (a. 4). Der Glaube an die Offenbarung ist daher ein notwendiges Heilsmittel[1].

Muß nun der ganze Glaubensinhalt allen zu allen Zeiten[2] bekannt sein, explizite geglaubt werden? Oder inwieweit? Während alle vor Thomas und noch Thomas selbst im Sentenzenkommentar und in De Veritate diese Frage mehr kasuistisch behandeln, packt sie Thomas nun als erster systematisch und prinzipiell an — für diese Behandlungsweise hat er sich auch in der 1. Quaestio die nötige Grundlage geschaffen.

Thomas fragt vorerst, ob der Mensch überhaupt etwas explizite glauben müsse (a. 5). Die Beantwortung dieser Frage gibt ihm Gelegenheit zur Aufstellung eines objektiven und subjektiven Prinzips für das Ausmaß des expliziten Glaubens. Thomas beantwortet die Frage folgendermaßen: Eine dem Menschen zur Erfüllung auferlegte Pflicht (praecepta legis, quae homo tenetur implere) bezieht sich immer auf zum Heile führende Tugendakte (dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem). Die Heilsbedeutung und Heilsnotwendigkeit eines Tugendaktes ergibt sich aber aus dem Verhältnis der Tugend zu einem bestimmten Objekte. Bei jeder (notwendigen) Tugend muß man nun unterscheiden zwischen dem, was an und für sich und eigentlich ihr Objekt (proprium et per se obiectum) und was nur unter gewissen Bedingungen ihr Objekt wird. So ist es eigentliche und wesentliche Leistung der Tapferkeit, nicht vor der Gefahr des Todes zurückzuschrecken und mutig den Feind anzugreifen; ob dies aber mit dem Schwerte in der Hand oder auf andere Weise geschehe, ist von den Umständen abhängige Leistung. Es muß also bei jeder Tugend wie ein primäres und sekundäres Objekt, so eine primär (propria et per se)

---

[1] Der eigentliche tiefere Sinn dieser Begründung wird bei den meisten Zitaten des Artikels übersehen.

[2] Es ist zu beachten, daß der hl. Thomas die Fragen der a. 5—8 ganz allgemein stellt und erst in der Antwort auf die Verschiedenheit des Alten und Neuen Testamentes, der simplices und maiores eingeht.

und sekundär geforderte Leistung unterschieden werden. Die primäre Leistung ist ebenso notwendig erforderlich wie der Tugendakt selbst, die Forderung der sekundären Leistung ist aber von den Umständen abhängig[1].

Die Anwendung dieses Prinzipes auf den Glauben ergibt folgendes. Primäres Objekt des Glaubens (obiectum per se) ist dasjenige, wodurch der Mensch selig wird (per quod homo beatus efficitur), d. h. das, was einst den Gegenstand der seligen Anschauung bilden wird (Gott in seiner Einheit und Dreipersönlichkeit) und was notwendiges Mittel zur Erlangung der Seligkeit ist, wie z. B. Menschwerdung und Erlösung; sekundäres Objekt des Glaubens ist alles übrige in der Schrift Enthaltene, insofern es nämlich wegen der Inspiration der Heiligen Schrift Gottes Wort ist. Das primäre Objekt muß aber explizite geglaubt werden, gerade so wie der Glaube überhaupt verpflichtend ist; das sekundäre Objekt kann implizite geglaubt werden, außer wenn es als geoffenbarte Lehre bekannt ist. Da die prima credibilia identisch sind mit den Artikeln des Symbols (h. l., q. 1 a. 6—10), ist explizite das Symbol zu glauben. Die Antwort auf die Frage, ob etwas explizite geglaubt werden müsse, lautet also beim hl. Thomas: Explizite müssen die Artikel des Symbols geglaubt werden[2] — dieser explizite Glauben ist ebenso geboten wie der Glaubensakt selbst; was sonst in der Heiligen Schrift enthalten ist, braucht nicht notwendig explizite, kann vielmehr implizite geglaubt werden, indem man bereit ist, alles zu glauben, was die Heilige Schrift lehrt; aber auch dieses sekundäre Objekt muß explizite geglaubt werden, wenn es als geoffenbarte Lehre bekannt ist oder erkannt wird[3].

---

[1] „Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti sicut et ipse actus virtutis; sed determinatio actus virtuosi ad ea quae, accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum, non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore."

[2] Auffallend ist bei diesem Schlusse, daß Thomas glauben mit explizite glauben gleichsetzt; das wird aber durch seinen Begriff des explicite gerechtfertigt.

[3] „Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, per accidens autem aut secundario se habent ad actum fidei omnia, quae in Sacra Scriptura divinitus tradita conti-

Der hl. Thomas hat mit der eben dargestellten Lehre offenbar eine neue Formulierung des notwendigen Ausmaßes der fides explicita aufgestellt. Thomas lehrt einen objektiven und einen subjektiven Maßstab: objektiv sind die primären Glaubenslehren, die Artikel des Symbols gebotener Gegenstand des expliziten Glaubens; subjektiverseits alles, was als Inhalt der Offenbarung erkannt wird. Der objektive Maßstab ergibt sich aus der Bestimmung des eigentlichen Glaubensobjektes (q. 1), der subjektive aus dem Formalobjekt des Glaubens, der göttlichen Offenbarung (vgl. q. 5 a. 3). Damit hat Thomas als erster feste Prinzipien für die Bestimmung des notwendigen Ausmaßes der fides explicita aufgestellt. Sie werden ihm in der Folge auch bei der Entscheidung der kasuistischen Fragen dienen. Historisch bedeutet die Lehre des Aquinaten die Begründung und Verbindung der Leitsätze des Lombarden und Hugos, des Satzes des Lombarden: oportet universa credi quae in Symbolo continentur, und des Prinzips Hugos, daß die Offenbarung insoweit explizite geglaubt werden müsse, als sie erkannt werde. Zugleich schließt sich aber Thomas damit auch an die altchristliche Tradition an, die einerseits im Symbol die regula fidei anerkannte[1], anderseits für alle bekannten Offenbarungslehren Glauben verlangte.

In q. 2 a. 5–8 wendet nun Thomas die von ihm aufgestellten Prinzipien zur Lösung einschlägiger Fragen an. Der a. 6 behandelt noch eine allgemeine Frage: utrum omnes aequaliter teneantur ad habendam fidem explicitam. Die Antwort lautet verneinend: Die maiores sind zu größerem expliziten Glauben verpflichtet. Das ist die alte Thesis, die Innozenz IV. kanonisch festgelegt hatte.

---

nentur: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Iesse et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet: sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri" (II. II. q. 2 a. 5). In De Verit. q. 14 a. 11 behandelt Thomas die Frage mehr kasuistisch und allgemeiner: „oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat". Die gleiche Lehre stellt Thomas in der Catena aurea auf, in I. Cor., c. 11 lect. 4.

[1] „Symbolum est breviter complexa regula fidei." S. August., De symbolo, SS. Augustini tractatus inediti, ed. G. Morin, München 1917, p. 2.

Thomas begründet sie aber mit Hilfe seiner Prinzipien. Expliziter Glaube ist nur möglich durch explizite Offenbarung: „explicatio credendorum fit per revelationem divinam[1], credibilia enim naturalem rationem excedunt.“ Hier ist aber die Tatsache einzuschalten, daß die Offenbarung den einzelnen nicht unmittelbar zuteil wird, sondern durch Vermittlung anderer: „revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores.“ Thomas denkt dabei sowohl an das Alte wie das Neue Testament. Im Alten Testament erhielten nur die Patriarchen und Propheten unmittelbar die Offenbarung, alle anderen durch ihre Vermittlung; ebenso im Neuen Testament nur die Apostel und unmittelbaren Jünger des Herrn, alle anderen durch Vermittlung der kirchlichen Vorgesetzten. Aus dieser allgemeinen Tatsache der Vermittlung der Offenbarung ergibt sich dem Aquinaten: „explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores“, d. h. die Gläubigen gelangen nur durch Belehrung der Vorgesetzten, der Kirche, zu explizitem Glauben. Offenbar müssen also die Höheren, die andere im Glauben belehren, eine reichere Kenntnis der Glaubenslehren und mehr expliziten Glauben besitzen — „superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere“[2]. Weiter geht Thomas auf die Frage nicht ein; er will offenbar nicht im einzelnen bestimmen, wie viel ein minor oder maior im Alten oder Neuen Testament vom Glauben wissen mußte. Er begnügt sich damit, nochmals zu betonen, daß nicht alle zu gleich explizitem Glauben verpflichtet seien (explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis — ad 1) und daß die simplices, d. h. die gläubigen Laien die „subtilitates fidei“ nicht zu kennen brauchen[3] (ad 2).

[1] Hoffmann I, 121 übersetzt: „Wenn die Explikation der Glaubensgegenstände zur Seligkeit notwendig ist, so ist auch der Glaube daran notwendig!“

[2] Das „magis explicite credere“ sowie die „plenior notitia de credendis“ besagt offenbar nicht bloße Kenntnis aller Artikel, sondern eingehendere Kenntnis der kirchlichen Lehre, wie sie allgemein von den doctores und praelati gefordert wird.

[3] Ritschl (p. 18) deutet dies wieder dahin, daß, abgesehen von dem Verdacht der Ketzerei, regelmäßig nicht Gelegenheit gegeben werden soll, die fides explicita der Laien in die Erscheinung treten zu lassen!

Dagegen wirft Thomas ausdrücklich die Frage auf, ob expliziter Glaube an das Geheimnis der Menschwerdung und Trinität für alle zum Heile notwendig sei (a. 7. 8). Die Antwort ist allerdings bereits im a. 5 gegeben; aber Thomas behandelt gerne am Schlusse einer Quaestio die eine oder andere Einzelfrage, wenn sie besondere Bedeutung hat oder in Kontroverse stand oder eine besondere Schwierigkeit bot. Die eben aufgeworfene Frage stand aber zu seiner Zeit gerade im Mittelpunkte des Interesses. Thomas appliziert darum auf sie seine Prinzipien. Die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation sind an und für sich notwendige Gegenstände des expliziten Glaubens, weil die Inkarnation Mittel zur Seligkeit ist und selbst wieder nicht ohne Kenntnis der Trinität explizite geglaubt werden kann[1]. Diese objektiv gegebene Verpflichtung tritt aber subjektiv wieder nur ein, sofern und inwieweit über die beiden Geheimnisse bereits eine entsprechende Offenbarung besteht oder bekannt ist. Ferner sind auch hierin die maiores zu höher explizitem Glauben verpflichtet. Darum sagt Thomas: „mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit esse creditum omni tempore apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum". Ebenso die Trinität. Diese Verschiedenheit bestimmt nun Thomas im engsten Anschluß an die Lehre und sogar den Wortlaut Hugos und des Lombarden. Nach dem Sündenfalle wurde die Inkarnation, das Leiden und die Auferstehung Christi von den maiores explizite, von den minores implizite geglaubt — aliter enim non praefigurassent Christi passionem

[1] „Illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur: via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi . . ." (a. 7). „Mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis." Das letztere ist bestritten worden, z. B. von Lugo (De fide, disp. 12 nr. 105). Dieser, wie viele andere, hat aber nicht beachtet, daß Thomas nicht von der einfachen Tatsache der Inkarnation spricht, sondern von dem „Geheimnis der Inkarnation", d. h. von den im Symbol enthaltenen articuli Incarnationis. Deshalb beweist Thomas seine Behauptung: „quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit". Jedenfalls ist die explizite Kenntnis des Artikels: conceptus de Spiritu S. nicht ohne Kenntnis des Heiligen Geistes möglich.

quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege (wie er aus der Heiligen Schrift voraussetzt), quorum quidem sacrificiorum significatum (Bedeutung) explicite maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea esse divinitus disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem" (a. 8). Im Neuen Bunde nun (post tempus gratiae revelatae) sind sowohl die maiores als die minores zum expliziten Glauben an die Geheimnisse Christi verpflichtet, „praecipue quantum ad ea quae communiter in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis; alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque" (a. 7). Das Gleiche gilt vom Glauben an die Trinität (a. 8). Thomas setzt eben voraus, daß über Trinität und Inkarnation die Offenbarung nicht nur gegeben, sondern auch von allen (Christen) erkannt ist. Thomas steht hierin auf dem gleichen Standpunkt wie Alexander, Albert, Bonaventura, Innozenz. Darum sagt er zu I. Cor., c. 11, lect. 4: „Non possunt autem ... propter simplicitatem aliquam excusari, praecipue quantum ad ea, de quibus Ecclesia sollemnizat et quae communiter versantur in ore fidelium."

Die a. 5. 7. 8 werden vielfach als Beweis zitiert, daß Thomas die necessitas medii des expliziten Glaubens an Trinität und Inkarnation lehre. Aber mit Unrecht. Thomas spricht in allen drei Artikeln ausdrücklich von der necessitas praecepti. Im a. 5 beginnt er: „praecepta legis, quae homo tenetur implere, dantur de actibus ...". Im Verlaufe des Artikels sagt er: „determinatio virtuosi actus ... est sub necessitate praecepti ...". Wenn er beifügt: „sicut et ipse virtutis actus", so sagt er nicht, daß der explizite Akt in jeder Beziehung so notwendig sei wie der Glaubensakt überhaupt, sondern daß er in gleicher Weise geboten sei. In a. 7 und 8 verweist Thomas ausdrücklich auf a. 5. Würde übrigens Thomas hier die necessitas medii lehren, so würde er sie nicht nur bezüglich der einfachen Tatsache der Inkarnation, sondern von den articuli incarnationis fordern, da Thomas expliziten Glauben an die articuli incarnationis als de necessitate salutis verlangt. Diese necessitas wird aber niemand als necessitas medii bezeichnen. In der resp. ad 3 des a. 7 rekurriert auch Thomas für den Fall unmöglicher Kenntnis

Christi bei Heiden nicht mehr wie im Sentenzenkommentar (3 d. 25 q. 2 a. 2) und in De Veritate (q. 14 a 11 ad 1) auf eine besondere innere Erleuchtung Gottes, sondern gibt einfach zu, daß sie durch fides implicita, bzw. durch den expliziten Glauben an die göttliche Vorsehung zum Heile gelangten. Allerdings ist nicht klar, ob Thomas an „Heiden“ in der christlichen Ära denkt. Dagegen gibt Thomas für keine Zeit und für niemand eine Heilsmöglichkeit zu ohne expliziten Glauben an Gottes Dasein und Vorsehung (a. 7 ad 3; a. 8 ad 1), statuiert also für diese beiden Lehren eine Art necessitas medii.

Nach diesen Ausführungen läßt sich auch das von Thomas im Neuen Testament geforderte Maß des expliziten Glaubens zusammenfassend bestimmen. Der explizite Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung war zu allen Zeiten und für alle de necessitate salutis (a. 8 ad 1; De verit. q. 14 a. 11, lect. 2 in Heb. c. 11). Im Neuen Testament ist für alle der explizite Glaube an die „articuli incarnationis“ (a. 7) und in gleicher Weise an die „articuli trinitatis“ (a. 8) notwendig, wie sie in der Kirche allgemein Gegenstand der kirchlichen Feste und Lehre sind. Diese articuli von Gott (Einheit, Schöpfung, Gnadenwirken, Dreifaltigkeit) und der Menschwerdung sind aber nach der eigenen Erklärung von Thomas (q. 1 a. 8) eben die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dieses ist also jetzt von allen de necessitate salutis explizite zu glauben. Die Artikel dieses Symbols sind an und für sich schon Gegenstand des expliziten Glaubens; nun im Neuen Testament sind sie auch genügend geoffenbart und allen durch die kirchlichen Festfeiern und den kirchlichen Unterricht genügend vorgelegt, so daß nun auch subjektiv ein jeder zum expliziten Glauben an sie verpflichtet ist. Dies ist der Sinn von q. 1 a. 6—9 und q. 2 a. 6—8[1].

[1] Ritschl (p. 17) mutet ganz mit Unrecht dem hl. Thomas die Ansicht zu, daß das Volk keine Kenntnis der Glaubensartikel besaß, „obgleich seit einem halben Jahrhundert die beiden Bettelorden bestanden, deren Beruf die Predigt an das Volk war“. Thomas sagt aber ausdrücklich, daß die articuli incarnationis — und das Gleiche gilt von den übrigen — „communiter (allgemein) in Ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur“. Die erste Objektion zu q. 2 a. 5 betrifft nicht das gläubige Volk, sondern, wie die angeführte Apostelstelle (Rom 10, 14) zeigt, solche, die außerhalb der Glaubensverkündigung stehen. Daß zu jener Zeit noch nicht allen Völkern das Evan-

Ist jedoch außer den Artikeln des Symbolums nach Thomas nichts anderes explizite zu glauben? Thomas spricht sich darüber nicht eigens aus, wohl weil darüber keine Frage bestand. Aus seinen gelegentlichen Äußerungen läßt sich aber folgendes feststellen. Alle müssen die Gebote des Dekalogs explixite kennen, weil sie von der natürlichen Vernunft gelehrt werden (De Verit. q. 14 a. 11 ad 3 in contrarium). Ferner hat Thomas ausdrücklich das Prinzip aufgestellt, daß jeder das explizite glauben muß, was er als Offenbarungslehre kennt (q. 2 a. 5) — daraus ergibt sich für alle normalen und irgendwie eifrigen Christen eine ganze Reihe von explizite zu glaubenden Lehren. Weiter verlangt er mehr oder weniger expliziten Glauben auch an die „subtiles considerationes“, wo Stand und Amt es erfordern (q. 2 a. 7). Ausdrücklich verlangt er Glauben an die Heilige Schrift (q. 2 a. 5); ebenso ausdrücklich an die Kirche (q. 1 a. 10; q. 5 a. 3; q. 2 a. 6 ad 3; De Verit. q. 14 a. 11 ad 7 usw.).

In ähnlicher Weise, aber zum Teil von anderen Gesichtspunkten aus vertritt und begründet Thomas die fides implicita im Sentenzenkommentar (3 d. 25). Der übernatürliche Glaube ist notwendig zur Erkenntnis des übernatürlichen Zieles des Menschen und der zu dessen Erreichung eingesetzten übernatürlichen Mittel (3 d. 25 q. 1 sol. 1). Aus eben diesem Grunde ist die explicatio fidei, d. h. fides explicita erfordert — de necessitate salutis (3 d. 25 q. 2). Zum Heile kann der zum Gebrauch der Vernunft Gelangte nur durch Übung der Tugenden (actus virtutum) gelangen. Der (übernatürliche) Tugendakt setzt aber den Glauben voraus, weil dieser allein ihm Objekt und Motive gibt (dirigit intentionem). Folglich genügt der Glaubenshabitus nicht, sondern sind Glaubens a k t e notwendig. Diese selbst sind wiederum undenkbar, ohne daß etwas bestimmt und ausdrücklich erkannt und geglaubt wird — „fides non potest exire in actum nisi aliquid de-

gelium verkündigt wurde, wird wohl auch Ritschl zugeben müssen. Mit dem „drastischen“ Argumente ist es also nichts. (Vgl. Hoffmann I, 117 ff.) Aber auch Hoffmann verkennt die Tragweite der Forderungen des Aquinaten. Nur so kann er behaupten, daß der Glaube der gegenwärtigen minores die nämliche Stufe einnehme wie die fides explicita der vorchristlichen maiores (I, 127) oder daß Thomas zuerst möglichst viel fordere und dann mit einer immerhin recht bescheidenen Leistung der minores zufrieden sei (I, 128).

terminate et explicite cognoscendo quod ad fidem pertineat". Darum kann niemand, der den Gebrauch der Vernunft besitzt, zum Heile gelangen ohne irgendwelchen expliziten Glauben (3 d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1). Die fides explicita ist also so weit zum Heile notwendig, als erfordert ist, den Menschen auf sein übernatürliches Ziel hinzulenken. Dies trifft aber nicht bei allen Glaubenslehren zu, da man nicht alle zu kennen braucht, um tugendhaft zu leben (sol. 2). Es genügt also, das explizite zu wissen und zu glauben, was jeweilen für das religiöse Leben notwendig ist (sol. 2 ad 3um). Darum müssen die maiores, d. h. jene, welche das Lehramt ausüben, vorerst alle einzelnen Glaubenslehren „distincte" kennen, dann, so weit Stand und Amt es heischen, deren Sinn und Tragweite (sol. 3). Dazu verpflichten sie sich nämlich durch die Annahme des Amtes (ad 2um). Die minores, d. h. jene „quibus non incumbit officium docendi fidem", bedürfen keiner so ausgedehnten fides explicita, es genügt ihnen jene Kenntnis, welche zur eigenen guten Lebensführung erfordert ist. Da aber die maiores, d. h. die Träger der Offenbarung und des Lehramtes, Stellvertreter Gottes sind (medii inter Deum et homines), müssen sich die minores ihrem Glauben anschließen (habere fidem implicitam in fide illorum), insoferne sie (beglaubigte) Vertreter Gottes sind (sol. 4).

Nach diesen Grundsätzen beantwortet Thomas im Sentenzenkommentar auch die Frage nach der Notwendigkeit der fides explicita an die Menschwerdung und die Dreifaltigkeit (3 d. 25 q. 2 a. 2). Thomas betont, daß, um den Zweck zu erreichen, nicht nur die Kenntnis des Zieles, sondern auch der zu dessen Erreichung notwendigen Mittel erfordert sei (3 d. 25 q. 2 a. 2 sol. 4 ad 2). Alle Heiligung geschieht aber durch die Sendung des Heiligen Geistes und die Erlösung; darum ist expliziter Glaube an beide zum Heile notwendig. Dem entspreche auch die Art der Offenbarung jener Geheimnisse, die im Neuen Bunde explizite ist, im Alten Bunde aber verhüllt war: „quia non erat necessarium, ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri testamento, sed velate, ut sapientes capere possent" (l. c. ad 3).

Die gleiche Lehre trägt Thomas in den Quaest. disp., De Veritate, q. 14 a. 11 vor, allerdings mehr kasuistisch. Etwas explizite zu glauben, war zu allen

Zeiten und für alle notwendig, nämlich Gottes Dasein und Vorsehung, denn dieser explizite Glauben ist notwendig, um die Gläubigen auf Gott als das übernatürliche Ziel zu richten. Alle Geheimnisse Gottes können wir hienieden nicht erkennen, wohl aber einige „rudimenta“ derselben, wie sie uns in der Offenbarung zum Glauben vorgelegt werden, um uns so die Richtung auf das Ziel zu geben. Aber auch die Erkenntnis dieser ist nicht allen möglich. Darum gibt es Offenbarungen, die zu allen Zeiten, aber nicht von allen explizite zu glauben waren; andere, die von allen, aber nicht zu allen Zeiten (d. h. jetzt, aber nicht früher von allen) zu glauben waren; andere, die weder von allen noch zu allen Zeiten zu glauben waren, nämlich die subtilitates fidei. Darnach bestimmt er den Unterschied des Glaubensmaßes je nach Verschiedenheit der Zeit, vor und nach dem Sündenfalle, vor und nach dem Gesetze, vor und nach der Menschwerdung, ferner je nach Verschiedenheit von Stand und Amt.

Hoffmann (I, 128) beschließt seine Darstellung der Lehre des hl. Thomas mit zwei Urteilen: Erstens unterscheide sich Thomas nicht wesentlich von seinen nächsten Vorgängern; zweitens habe er sich aus praktischen Gründen der Anerkennung der fides implicita nicht verschließen können. Beide Urteile sind in dieser Form unrichtig. Was das notwendige Maß an explizitem Glauben betrifft, hat Thomas zwar keine völlig neue Lehre aufgestellt, aber doch als erster prinzipiell expliziten Glauben an alle Artikel des Symbols verlangt, allerdings auch hiermit nur die Tendenz der Tradition vertretend: Das Symbol ist der Glaube, allen genügend vorgelegt und darum von allen explizite zu glauben. Ermöglicht wurde diese Formulierung durch den explicite-Begriff des Aquinaten. Was die fides implicita betrifft, finden wir bei Thomas weniger eine „Anerkennung“ derselben als deren Forderung — was nicht explizite geglaubt werden kann, muß wenigstens implizite geglaubt werden; diese Forderung oder auch Anerkennung stützt sich aber nicht auf minderwertige „praktische“ (!) Gründe, sondern auf Tatsachen, welche allgemeine Gesetze der Offenbarung und wesentliche Bedingungen des Glaubens repräsentieren. Dies wird sich gerade bei der Bestimmung des thomistischen Begriffes der fides implicita zeigen.

(Fortsetzung folgt)

DER THEOLOGISCHE WERT DER APPROBIERTEN LEHRE DES HL. THOMAS

(Fortsetzung von III, p. 657—684; IV, p. 8—27, 153—185, 317—380)

Von P. Mag. Theol. SADOC SZABÓ O. P.

VIII. Der theologische Wert der einzelnen Lehrsätze des hl. Thomas

55. Die eigentlichen loci theologici haben wir oben (Nr. 1) in solche eingeteilt, die den Gegenstand der Offenbarung enthalten, und in solche, die ihn vorlegen und erklären. Die letzteren können füglich alle der Auktorität der Kirche subordiniert werden, insofern letztere allein berufen ist, ihnen den Stempel der Verläßlichkeit aufzudrücken. Anderseits sind dieselben von der Auktorität der Kirche dennoch verschieden, weil der unmittelbare formelle Grund der Beweiskraft bei den einzelnen stets ein anderer ist. So werden die Väter als Zeugen der Überlieferung, die Theologen als Zeugen und Erklärer des öffentlichen Glaubens der Kirche, die allgemeinen Konzilien als amtliche öffentliche Organe der Gesamtkirche in Betracht gezogen, während der römische Papst, das Haupt der Kirche, als theologische Beweisquelle ins Auge gefaßt wird.

Die Auktorität des hl. Thomas wird von uns nicht als ein neuer, von den eben erwähnten verschiedener und unabhängiger, sondern als ein locus theologicus, der einem von den genannten untergeordnet ist, aufgestellt. Es kann hierbei nur die Auktorität der Theologen und der Kirche bzw. des Apostolischen Stuhles in Frage kommen. Indessen nimmt der Doctor Angelicus nach den ausdrücklichen Äußerungen des höchsten kirchlichen Lehramtes unter den Theologen eine viel zu hervorragende Stelle ein, als daß er unter die gewöhnlichen Scholastiker gestellt und ihnen gleichgehalten werden könnte. Seine Auktorität muß nach unserer Auffassung vielmehr der Auktorität der Kirche bzw. des Apostolischen Stuhles subordiniert werden.

Die Kirche als Lehrauktorität spricht nämlich nicht nur dann zu uns, wenn sie ex cathedra eine Wahrheit unfehlbar entscheidet oder durch ihr gewöhnliches Lehramt den Gläubigen etwas zu glauben vorlegt oder durch die römischen Kongregationen gewisse Irrtümer verwirft oder positive Sätze vorschreibt. Das genügt noch immer nicht,

damit sie ihrem universellen Berufe als Hort der Wahrheit vollauf entspreche. Die Kirche hat auch eine theologisch-wissenschaftliche Überzeugung von dem gesamten Glaubensschatz und von allem, was sich darauf, sei es direkt oder indirekt, bezieht.

Es ist nun offenbar Sache der Kirche, ihre diesbezüglichen Anschauungen uns in entsprechender Form zur Kenntnis zu bringen. Sie könnte an und für sich von Fall zu Fall jene Autoren nennen, in denen ihr wissenschaftlicher Standpunkt in vollkommen genügender Weise vertreten wird. Das wäre aber offenbar ein viel zu kompliziertes Verfahren, schon deshalb, weil die zahlreichen Theologen immer eigens von Amts wegen geprüft und ihre Werke von den Gläubigen angeschafft werden müßten, was indessen noch durchaus keine Garantie böte, daß alle einzelnen Werke im richtigen Sinne erfaßt würden.

Viel einfacher ist es, einen einzigen klassischen Autor zu bestimmen, der nach jahrhundertelanger Erfahrung alle Garantien der Klarheit, der Allseitigkeit und der Orthodoxie darbietet, um als „der Theologe der Kirche" zu gelten, d. h. der den gesamten Offenbarungsinhalt in wissenschaftlicher Form den gewöhnlichen Theologen und Gläubigen ganz im Geiste der Kirche vorträgt, erklärt und gegen ihre Widersacher verteidigt.

Dieser „Theologe" der Kirche ist der hl. Thomas. Wie demnach die Auktorität der römischen Kongregationen nicht als eine von der Auktorität des Apostolischen Stuhles verschiedene betrachtet werden kann, sondern nur als ein offizielles Organ des letzteren angesehen werden muß, ebenso fassen wir die Auktorität des Aquinaten als des offiziellen theologischen Sprachrohrs der Kirche bzw. des Apostolischen Stuhles auf. Die Kirche braucht demnach nicht in jedem einzelnen Falle ihre wissenschaftliche Auffassung uns vorzulegen, denn diese ist schon in dem amtlich anerkannten, empfohlenen und vorgeschriebenen Gesamtsystem des Meisters der Schule deutlich genug ausgesprochen. Darum bezeichneten wir seine Lehre, als Ganzes gefaßt, als einen locus theologicus.

56. Nun können wir die weitere, bereits oben (Nr. 36 bis 38) angegebene Frage erledigen: Welche theologische Auktorität kommt den einzelnen Lehr-

sätzen im System des Aquinaten zu, insofern diese für sich selbst betrachtet werden?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der wissenschaftliche Wert dieser einzelnen Sätze des hl. Thomas durch die Überzeugungskraft der angeführten — sei es philosophischen oder theologischen — Gründe ebenso wie des ganzen Lehrgebäudes selbst (Nr. 29 ff.) bedingt ist. Die theologische Auktorität seiner Schriften kann sich nur so weit erstrecken, als sie von der Kirche feierlich approbiert wurde. Nun ist aber eine formelle Approbation zwar dem ganzen Lehrgebäude des Aquinaten, aber nicht den einzelnen Teilen desselben, sofern sie selbständig betrachtet werden, zuteil geworden. Mithin können diese, auch wenn sie sich ausdrücklich in seinen Schriften finden, keine sichere theologische Auktorität beanspruchen. Würde nämlich die kirchliche, dem System als Ganzem erteilte Gutheißung die Lehre selbst innerlich verändern, so würde aus der Approbation des Ganzen auch die der einzelnen Teile folgen. Das ist aber nicht der Fall. Denn durch die kirchliche Empfehlung wird die Lehre des hl. Thomas innerlich nicht auf eine höhere Gewißheitsstufe erhoben, sondern sie erhält nur die äußere Garantie ihrer Verläßlichkeit und Sicherheit. Diese feierliche Garantie besitzt zwar infolge der feierlichen Stellungnahme des Apostolischen Stuhles die Lehre des Aquinaten als ein Ganzes gefaßt, aber nicht deren einzelne Teile, sofern sie losgelöst für sich selbst ins Auge gefaßt werden. Mithin sind sie zwar wissenschaftlich erwiesen, aber eine theologische Auktorität besitzen sie nicht.

Diese Auffassung läßt sich auch aus dem Vergleiche der Glaubenswahrheiten mit den sogenannten theologischen Konklusionen bekräftigen. Die ersteren werden fide divina, die letzteren indessen, eben weil sie mittels eines natürlichen Vernunftschlusses aus jenen abgeleitet werden, mit einer natürlich-wissenschaftlichen Gewißheit für wahr gehalten. (Conclusioni theologicae) „assentimur," sagt Billuart, „non praecise propter revelationem, sed quia lumine naturali percipimus esse connexas cum veritate revelata[1]." So kann auch unsere Vernunft in dem mit theologischer Auktorität versehenen Gesamtsystem des Aquinaten be-

[1] Cursus Theol., Tract. prooem. a. VII, dico 2.

stimmte Lehrsätze mit Sicherheit finden und von ihrer Richtigkeit überzeugt sein. Aber eben weil die Klarheit, mit der ich ein solches Urteil bilde, eine natürliche ist, kann sie aus sich selbst, ohne die übernatürliche Auktorität der Kirche, nicht genügen, um meine Vernunft von der theologischen Auktorität des betreffenden Lehrsatzes zu überzeugen. Diesem kommt nur ein natürlich-wissenschaftlicher Wert zu gemäß der Regel der Logik: peiorem sequitur conclusio partem.

Man wird indessen entgegnen: „die Kirche hat nach unserer Darstellung das in den Schriften des Aquinaten niedergelegte System mit ihrer übernatürlichen Auktorität bekleidet. Mithin müssen auch die mit Evidenz in demselben enthaltenen Einzelpunkte an dieser Auktorität teilnehmen und auf die gleiche Gewißheitsstufe erhoben werden wie das System selbst. Ähnlich verhält es sich, wenn die Kirche uns die ganze Heilige Schrift als Offenbarungsquelle vorlegt: infolgedessen muß alles darin Enthaltene sub fide divina geglaubt werden. Denn was vom Ganzen gilt, gilt auch von den Teilen.

Dieser Vergleich ist hier nicht gut angebracht. Denn der Inhalt der Heiligen Schrift ist, als Ganzes, unmittelbar und direkt geoffenbart, darum sind auch ihre einzelnen Teile fide divina festzuhalten. Die Lehre des hl. Thomas ist indessen keine geoffenbarte Wahrheit. Sie besitzt nur als mittelbarer Gegenstand des kirchlichen Lehramtes (Nr. 33 ff., 37 ff.) eine übernatürliche, von der Kirche ihr verliehene Auktorität, ohne indessen den Inhalt und wissenschaftlichen Aufbau des Gesamtsystems innerlich zu ändern. Eben deshalb kann nur die gleiche kirchliche Auktorität von den einzelnen Lehrsätzen des Doctor Angelicus authentisch erklären, ob sich diese mit ihrer eigenen wissenschaftlichen Überzeugung decken und mithin ein theologisches Ansehen besitzen.

Was hilft uns nun, so könnte weiter entgegnet werden, die theologische Auktorität des Aquinaten, wenn wir in demselben Atemzuge den einzelnen Teilen seines großartig ausgearbeiteten Lehrgebäudes nur einen natürlich-wissenschaftlichen Wert zuerkennen? Wird dadurch nicht unsere Hauptthese selbst praktisch in Frage gestellt?

Dieser Vorwurf ist unbegründet. Kein locus theologicus besitzt eine absolute, von der Auktorität der Kirche

unabhängige Beweiskraft. Die loci sind zwar Quellen der theologischen Argumentation; aber deshalb folgt keineswegs, daß, wenn ich etwas in einem locus theologicus, z. B. in der Heiligen Schrift oder in den Vätern, vorfinde, es schon ohne weiteres sub fide divina oder ecclesiastica geglaubt werden müßte. Damit also ein Beweis aus einem locus theologicus vollgültig sei, müssen alle von der Theologie näher angegebenen Bedingungen vorhanden sein und namentlich die auktoritative Stimme der Kirche beachtet werden, die allein authentisch erklären kann, ob ein Argument alle Garantien eines streng theologischen Zeugnisses an sich hat.

Ähnlich müssen wir in unserem Falle urteilen. Die Kirche schreibt die Doktrin des Aquinaten vor. Sie ist an und für sich, als Ganzes gefaßt, theologisch sicher. Das garantiert uns die lehramtliche Auktorität der Kirche. Über die einzelnen Teile seines Systems, wenn sie in sich selbst betrachtet werden, hat sich die Kirche definitiv nicht geäußert. Mithin kann ich aus der Auktorität der Gesamtlehre auf die der einzelnen Sätze nicht mit theologischer Gewißheit schließen. So ist z. B. der hl. Augustin auf dem Gebiete der Gnadenlehre unzweifelhaft eine erstklassige Auktorität. Dennoch hat die Kirche den Satz: „Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam“, verworfen[1]. Dasselbe gilt auch von den einzelnen Lehrsätzen des hl. Thomas.

Der unschätzbare praktische Wert der Auktorität des Aquinaten liegt gerade darin, daß jeder Theologe genau weiß, wo er die wissenschaftliche Überzeugung der Kirche, mithin auch seine eigene finden kann. Denn es ist ihm ein sicherer Weg gewiesen. Vieles, was einst in der Kirche nur implizite als Glaubenslehre festgehalten wurde, erscheint im Laufe der Zeiten immer deutlicher in ihrem öffentlichen Glaubensbewußtsein. Das ist der Weg der Dogmenentwicklung, wobei der theologischen Wissenschaft die Hauptrolle zuzuschreiben ist. Indem wir nun von der Kirche die Schriften des Meisters von Aquino als die sichersten Quellen der Glaubenswissenschaft empfangen,

[1] Denzinger[12], nr. 1320.

wissen wir, daß wir uns in gerader Linie zu einer immer deutlicheren Erfassung, Begründung, Formulierung und zu einer eventuell später erfolgenden amtlichen feierlichen Erklärung des Offenbarungsinhaltes befinden.

Durch die Auktorität der Gesamtlehre des hl. Thomas gewinnt demnach auch der Wert seiner einzelnen Lehrsätze an theologischer Bedeutung, ähnlich wie die natürliche Erkenntnis der philosophischen Wahrheiten durch die göttliche Offenbarung an Klarheit und Sicherheit zunimmt. Im Lichte der Gesamtlehre des Aquinaten forscht der Verstand mit größerer Ruhe und erfaßt die Wahrheit der einzelnen Teile mit wunderbarer Kraft und Energie, wenn diese auch dadurch noch immer keine eigentliche sichere theologische Auktorität erhalten.

57. Es scheint indessen, daß wenigstens jene aus den Werken des hl. Thomas entnommenen 24 Thesen, die durch das Dekret der Studienkongregation vom 27. Juli 1914 und der Heiligen Kongregation für Seminarien und Hochschulen vom 7. März 1916 gutgeheißen und auf Anordnung des Heiligen Vaters in den theologischen Lehranstalten vorgeschrieben wurden, doch eine sichere theologische Auktorität beanspruchen können. Denn die kirchliche Oberbehörde sagt von ihnen im Auftrage des Papstes: „eas plane continere s. Doctoris principia et pronuntiata maiora[1]"; ferner: „germanam s. Thomae doctrinam exprimunt[2]". Hat nun der Apostolische Stuhl durch diese Dekrete nicht etwa entscheiden wollen, was wir in der Philosophie des Aquinaten festzuhalten haben? Welche theologische Bedeutung muß diesen Erlässen zuerkannt werden?

Zunächst müssen wir erklären, daß die Art und Weise, wie Chr. Pesch S. J. in den „Stimmen der Zeit[3]" und ein Ungenannter im „Katholik[4]" diese päpstlichen Äußerungen behandeln und interpretieren, weder inhaltlich noch formell gebilligt werden kann. Es geht doch nicht an, einer vom Oberhaupte der Kirche approbierten Kongregationsentscheidung fast jeden theoretischen und praktischen Wert abzusprechen. Zur Kompetenz der Studienkongregation gehört

[1] Acta Ap. Sed. VI, p. 384.
[2] A. a. O. VIII, p. 157.
[3] 1915. Bd. 88, p. 11 ff.
[4] Bd. XIX 1917, p. 140 ff.

„moderatio studiorum, in quibus versari debeant maiora Athenaea, seu quas vocant Universitates seu facultates, quae ab Ecclesiae auctoritate dependent[1]“. Da nun durch die einzelnen Dekrete die Anschauungen der Studienkongregation — jetzt der Kongregation für Seminarien und Universitäten — für die theologischen Hochschulen eine praktische Bedeutung erlangen, so kann es für die Theologie nicht gleichgültig sein, welche wissenschaftliche Überzeugung diese kirchliche Instanz vertritt.

Anderseits kann man nicht a priori annehmen, der Apostolische Stuhl handle in solchen, den wissenschaftlichen Betrieb der Theologie so tief berührenden Fragen rein willkürlich, gleichsam ohne Einsicht und ohne jedweden Beistand des die Kirche leitenden Heiligen Geistes. Somit spricht zumindest die Präsumption für die Wahrheit der erwähnten 24 Thesen, die folglich von der Theologie angenommen und verteidigt werden müssen.

Da die Ausübung der unfehlbaren Glaubensentscheidungen an keine positive Vorschrift oder Formalität gebunden ist, so liegt an und für sich nichts im Wege, daß der Papst eine definitive Glaubensentscheidung durch ein Dekret einer römischen Kongregation treffe; nur müßte die diesbezügliche Absicht des Oberhauptes der Kirche klar und deutlich erkenntlich sein.

In unserem Falle muß indessen ausdrücklich hervorgehoben werden, daß der Apostolische Stuhl durch die angeführten Dekrete keinerlei definitive lehramtliche Entscheidung über die theologische Gewißheit der aus dem hl. Thomas entnommenen 24 Lehrsätze treffen wollte, und zwar schon aus dem Grunde nicht, weil die Kongregation für Seminarien und Universitäten nach dem ausdrücklichen Willen des Papstes nicht die Aufgabe hat, Irrtümer zu verwerfen oder positive Thesen theologisch festzusetzen. Das ist nach den gegenwärtig geltenden Bestimmungen des Apostolischen Stuhles Aufgabe des S. Officium und, in den die Heilige Schrift berührenden Fragen, Sache der päpstlichen Bibelkommission. Aber selbst die Entscheidungen des S. Officium in Sachen des Glaubens und der Sitten haben an und für sich, d. h. wenn sie nur in forma

[1] Pius X.: „Sapienti consilio“, 29. Juni 1908. Acta Ap. Sed. I, p. 14.

communi vom Papst gutgeheißen wurden, ausschließlich den Charakter einer Kongregationsentscheidung und sind als solche nicht als definitive Enuntiationen anzusehen. Hätte nun das S. Officium im besonderen Auftrag des Papstes und mit dessen spezieller Approbation die Wahrheit der 24 thomistischen Thesen, sei es in negativer oder in positiver Form, dem katholischen Erdkreis verkündet oder der Heilige Vater selbst in einer feierlichen Kundgebung die Gesamtkirche zu ihrer Annahme verpflichtet, dann wäre ihre Bedeutung für die Theologie, je nach der Natur der getroffenen Entscheidung, eine definitive, ähnlich wie die Anschauung des Apostolischen Stuhles über die Gesamtlehre des Aquinaten[1].

58. Betrachten wir nun weiter die Tragweite der genannten Dekrete der Studienkongregation. Die Absicht der kirchlichen Lehrauktorität liegt klar vor uns. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Bemühungen der letzten Päpste, den hl. Thomas in die katholischen theologischen Lehranstalten einzuführen, nicht ohne Erfolg geblieben sind. Aber das mühsam Erreichte war viel zu unsicher und unbestimmt, als daß es genügt hätte, dem wilden Ansturm modernistischer Irrtümer standzuhalten. Beweis dafür ist die Enzyklika „Pascendi", das Dekret „Lamentabili" und die daraus sich ergebenden Maßregeln Roms. Der Hauptgrund, warum die Anstrengungen des Apostolischen Stuhles so wenig durchgreifen konnten, liegt in der einfachen Tatsache, daß man die Weisung Leo XIII., die Lehre des hl. Thomas, so wie sie vor uns liegt, anzunehmen, mehr oder weniger ignoriert hat und daß man glaubte, sich mit einer allgemeinen scholastischen Philosophie, die auch den hl. Thomas berücksichtigt, begnügen zu dürfen. Ja, selbst den besten Willen vorausgesetzt, konnte ein ausschlaggebender Einfluß des Aquinaten schon aus dem Grunde nicht erwartet werden, weil viele der Meinung waren, die Päpste hätten die Absicht, mehr eine unbestimmt christliche als die spezifisch thomistische Philosophie zu repristinieren. Man wollte zwar zu Thomas zurückkehren, aber nur insofern er mit anderen Autoren übereinstimmt, bzw. insofern seine Ansichten „dem modernen Empfinden" nicht widersprechen.

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik I, p. 250.

Gegen derartige, die klarsten Intentionen des Apostolischen Stuhles vereitelnden Bestrebungen mußte energisch eingeschritten werden. Pius X. erklärt mit voller Entschiedenheit, daß er die Philosophie des hl. Thomas eingeführt wissen will[1]. Die da meinten, es sei eine andere Philosophie nicht ausgeschlossen, täuschen sich sehr. In dieser Philosophie komme es vor allem auf die Prinzipien an, die das Fundament des Ganzen bilden[2]. Es sei überaus gefährlich, auch nur ein wenig, besonders in den metaphysischen Fragen, vom Doctor Angelicus abzuweichen[3].

Damit ist auch zugleich der Zweck der erwähnten Dekrete der Studienkongregation angegeben. Der Apostolische Stuhl hat deutlich gesprochen. Es waren konkrete Ausführungsbestimmungen notwendig, um dem Willen des Heiligen Vaters Geltung zu verschaffen.

Erstens: Es mußte klar und bündig erklärt werden, was eigentlich die Päpste unter der Lehre des hl. Thomas, unter „principia“, „pronuntiata maiora“, „fundamenta“ der thomistischen Philosophie verstehen. Denn solange der hl. Thomas nur „im allgemeinen“ studiert und befolgt werden soll und solange die Vertreter der scholastischen Philosophie sich über seine Metaphysik und über seine hauptsächlichsten, grundsätzlichen Lehren nicht einigen, ist jeder weitere Schritt der Kirche im Interesse des Aquinaten nutzlos, ja für das Ansehen des Apostolischen Stuhles geradezu schädlich, weil sich einfach niemand durch die päpstlichen Erlässe getroffen fühlt, da man sich an keinen bestimmten Lehrsatz des hl. Thomas für gebunden erachtet. Uneinigkeit und Unsicherheit in der ganzen Philosophie ist die notwendige Folge einer solchen Geistesverfassung.

Gegen solche Bestrebungen richten sich folgende Worte des Kardinals Billot S. J.: „Sunt et aliae philosophiae non ita certe ab antiqua sapientia declinantes, habentes tamen certa principia, de quorum logicis consectariis quid non timeri possit, dicere vix audeo. Si enim, exempli causa, verum dicunt qui totius entis constitutionem ad univocitatem revocant, si revera omne ens inquantum ens, est per identitatem et quod est et quo est, si mundus

[1] „Pascendi“, ed. Herder p. 100.
[2] „Doctoris Angelici“, Acta Ap. Sed. VI, p. 337.
[3] A. a. O., p. 338.

iste cum omnibus quae in eo continentur, suum esse, suus essendi actus, sua essendi actualitas est: quid adhuc, dicit mox quispiam, et non sine magna saltem rectae ratiocinationis apparentia, quid adhuc creatione opus est? Eccur non esset iste mundus a se, ex se, vi suae essentiae existens? Undenam criminandi pantheistae, unum esse universale ponentes, quod sui evolutione fit omnia[1]?"

Es ist klar, daß solchen Strömungen Einhalt geboten werden mußte, und zwar einzig und allein durch die echte Philosophie des Aquinaten. Die Dekrete der Studienkongregation enthalten demnach amtlich jene Fundamentalwahrheiten, ohne deren Annahme nach dem Urteile des Apostolischen Stuhles von einer thomistischen Philosophie nicht gesprochen werden kann und auch nicht gesprochen werden darf. Damit ist eine klare Situation geschaffen und es ist ein Irrtum zu glauben, der Heilige Stuhl strebe nur eine „allgemeine" christliche Philosophie an.

Der gegenwärtige hochwürdigste General der Gesellschaft Jesu, P. Graf Ledóchowski, hat in einem auch dem Buchhandel zugänglichen Rundschreiben seine Auffassung über die Art und Weise niedergelegt, wie seine Untergebenen den hl. Thomas studieren sollen. In diesem Schreiben werden auch die „principia fundamentalia" des englischen Lehrers „a quibus nefas est ullo pacto recedere" interpretiert. Es heißt da: „Talia exempli causa indicantur quae spectant ad originem cognitionis nostrae, ad propriam veritatis rationem quae consistit in adaequatione intellectus et rei, ad statum certitudinis non modo possibilem, sed reapse existentem, et infallibile criterium quo certitudo dignoscitur et acquiritur. Sunt deinde (hac logica et psychologica natura cognitionis nostrae rite stabilita) ea quae statuunt naturas rerum huius mundi adspectabilis esse finitas, contingentes, mutabiles, ideoque productas ab Ente infinito, necessario, immutabili, aeterno, a quo proinde in infinitum discriminantur. Sunt quoque ea quae diversas rerum naturas inter se apprime distinguunt, humanam praesertim ceteras longe superantem utpote praeditam anima intellectiva, spirituali, immortali, ac libertate quoque ornata, qua seligat inter bonum et malum: unde oritur

[1] Oratio habita die 11. Martii 1915 pro restaur. Acad. S. Thomae. Divus Thomas II, p. 142—143.

ordo moralis actionum humanarum, ratio iurium et officiorum, quae reguntur cum lege naturali, tum positiva, sive humana sive divina[1]."

Niemand verkennt die große grundsätzliche Bedeutung dieser Sätze für die Philosophie und Theologie. Wenn aber in diesen die eigentlichen „principia maiora" des thomistischen Systems bestehen, dann ist nicht zu verstehen, warum der Apostolische Stuhl gerade die Lehre des hl. Thomas einschärft und vorschreibt. Die angeführten Sätze werden ja übereinstimmend von allen bedeutenden christlichen Philosophen vorgetragen. Dann hätte Rom ebenso gut die katholischen Schulen zur Befolgung der Lehre eines Bonaventura, Scotus oder Suarez verpflichten können.

Die „pronuntiata maiora" der Metaphysik und der Philosophie des Aquinaten, von denen nach Pius X. nicht im geringsten abgewichen werden darf, sind nicht die vom Ordensgeneral Ledóchowski angeführten, sondern jene von der Studienkongregation im Auftrage des Heiligen Vaters verkündeten 24 Thesen. Diese enthalten die wirkliche Lehre des Doctor Angelicus — „germanam S. Thomae doctrinam exprimunt". Ihre ausschlaggebende Bedeutung muß von allen zugestanden werden, die die Metaphysik als die „prima philosophia" anerkennen und den alten Grundsatz: „parvus error in principio fit maximus in fine" aufrechterhalten. Die vom Ordensgeneral Ledóchowski angeführten Sätze haben die 24 Thesen der thomistischen Philosophie zu ihrer Voraussetzung, aber nicht umgekehrt.

Zweitens: Der Apostolische Stuhl will in den erwähnten Dekreten die Verpflichtung aussprechen, diese 24 thomistischen Thesen in den theologischen Lehranstalten vorzutragen. „Proponantur veluti tutae normae directivae[2]" lautet der klare Befehl der Kongregation, der vom Heiligen Vater ausdrücklich gutgeheißen wurde.

Wir halten es für eine Haarspalterei, darüber zu debattieren, warum gerade der Ausdruck „proponantur" und nicht etwa „imponantur" gebraucht wurde[3]. Sie

[1] Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowski, Praepositi Societatis Jesu, de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda. Oniae 1917, p. 25—26.

[2] S. Congr. de Sem. et de Stud. Univ., 7. Mart. 1916. Acta Ap. Sed. VIII, p. 157.

[3] Thom. Pègues O. P.: Autour de Saint Thomas. Une controverse récente. Toulouse-Paris 1918, p. 19 ff.

müssen vorgetragen werden, das ist der klare Sinn des Gesetzes. Und zwar als „tutae normae directivae", und das mit vollem Recht. Denn es handelt sich nicht um übernatürliche Wahrheiten, die geglaubt, sondern um philosophische Sätze, die geistig erfaßt und verstanden werden müssen[1]. Sie werden „tutae normae" genannt, die uns die weitere philosophische und theologische Bildung vermitteln. „Tutae" sind sie; was durchaus nicht mit „gefahrlos" übersetzt werden darf, wie Ehrle S. J. es tut[2], sondern nur mit „sicher" richtig wiedergegeben werden kann. Indem diese Thesen „tutae normae" genannt werden, sind ihre kontradiktorischen Gegensätze „nicht tutae normae", d. h. sie führen uns nicht sicher zur wahren Philosophie, sondern es ist die Gefahr des Irrtums mit ihnen verbunden oder wenigstens von ihnen nicht ausgeschlossen.

Die Lehrer der Philosophie und Theologie werden sich mit Freude einer solchen Vorschrift unterordnen, da an sie die Worte Pius X. gerichtet sind: „probe meminisse debent, non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant[3]." Sollte indessen jemand wirklich die von der Kirche vorgeschriebenen philosophischen Sätze mit seiner wissenschaftlichen Überzeugung nicht vereinbaren können, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als auf das Lehramt der Philosophie zu verzichten und seine geistigen Fähigkeiten einem solchen Gegenstande zu widmen, bei dem er sich leichter den Weisungen der Kirche unterwerfen kann. Niemand kann es aber der Kirche verübeln, wenn sie auf der unbedingten Durchführung ihres philosophischen Programms besteht. Wenn die Kirche z. B. wiederholt den Theologen die Pflicht eingeschärft hätte, an der historischen Wahrheit der messianischen Weissagungen festzuhalten, die Exegeten aber, anstatt sich hierüber zu einigen, noch immer über die Existenz, Natur und Beweiskraft der biblischen Prophezeiungen streiten

[1] Vgl. A. Horváth O. P.: Der Kampf um den hl. Thomas, im Divus Thomas IV, p. 205 ff.

[2] Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Freiburg 1918, p. 28.

[3] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 338.

würden, wer könnte es dem Apostolischen Stuhl verargen, wenn er selbst die Lösung der Frage in die Hand nehmen, die wichtigeren Weissagungen aufzählen und die Lehrer der Exegese verpflichten würde, diese in ihren Vorlesungen festzuhalten und zu verteidigen? Auch in unserem Falle handelt es sich um nichts anderes als darum, der ewigen Unsicherheit auf philosophischem Gebiete ein Ende zu machen, damit die Theologie nicht bei jeder neuen Zeitströmung der Gefahr der „Modernisierung" ausgesetzt werde.

59. Die Richtigkeit vorliegender Auffassung über die allgemeine Bedeutung der in Frage stehenden Kongregationsbestimmungen kann auch durch das Handschreiben Benedikt XV. an den Generaloberen der Gesellschaft Jesu, das von manchen als eine Milderung früherer Erlässe aufgefaßt wird, nicht erschüttert werden. In diesem Brief, der dem erwähnten Zirkular des hochwürdigsten Pater Generals Ledóchowski vorgedruckt ist, betont der Papst, daß er schon mehrere Gelegenheiten benützt habe, um öffentlich zu erklären: „quantum Nobis cordi sit honorem disciplinae Aquinatis catholicis in scholis debitum haberi[1]." Darum hat der Heilige Vater bereitwillig (libenter) die Unterweisungen des Ordensgenerals gelesen, die einen geeigneten Beitrag zur Verwirklichung seiner Wünsche bieten. Nicht weniger angenehm hat der Papst die ruhige Art und Weise (aequa lance) bemerkt, wie Ledóchowski die Gründe für einen Anschluß an die Lehre des hl. Thomas, über die noch eine Meinungsverschiedenheit vorhanden ist, erörtert. „Quo quidem in iudicio", fährt Benedikt XV. fort, „recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio. Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari."

[1] A. a. O., p. 3.

Diese Zuschrift des Heiligen Vaters ist als ein Beschwichtigungsschreiben aufzufassen, das einzig und allein an die Gesellschaft Jesu gerichtet ist und in den Acta Apostolicae Sedis nicht veröffentlicht wurde; woraus klar hervorgeht, daß der Gehalt dieses Schreibens nur die Gesellschaft Jesu betrifft und in keiner Weise von anderen Orden, Gesellschaften oder Personen angerufen werden kann.

Im Schoße der Gesellschaft Jesu sind nämlich bebedeutende Meinungsverschiedenheiten über das schuldige Verhalten gegenüber den neueren Thomasdekreten des Apostolischen Stuhles entstanden. Um größerem Übel vorzubeugen, will der Papst diesen häuslichen Zwist auf väterlich-gütigem Wege schlichten: „quum fratrum caritas ab offensione custodiatur, tum debita in Vicarium Christi observantia veneratioque vigeat.“ Und weiter heißt es: „Nos autem compositis dissidiis additisque cognitioni veri animis, non modo sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus, verum etiam Sodalitatem ipsam, tam bene de Ecclesia meritam, profecturam, exemploque et Angelici Doctoris asseclis et caritatis divinae studiosis futuram confidimus.“

Der nähere Inhalt dieser päpstlichen Zuschrift muß aus dem Text selbst ermittelt werden. Tatsache ist, daß Benedikt XV. in diesem sehr fein stilisierten Briefe mit keiner Silbe das fragliche Dekret der Studienkongregation erwähnt. Hätte er die Absicht gehabt, die Gesellschaft Jesu von der Verpflichtung, die 24 Thesen zu verteidigen, zu entbinden, so wären sie in diesem Schreiben ausdrücklich genannt worden. Der Heilige Vater approbiert die Ansicht, die behauptet: „eos Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio“. Die 24 Thesen der Studienkongregation können nicht als „universae de S. Thomae doctrina theses“ verstanden werden, weil sie nur einen kleinen, wenn auch grundlegenden Teil seiner Doktrin, zunächst seiner Philosophie bilden. Niemand wird auch behaupten, nicht einmal der strengste Thomist, daß man alle Thesen, die der heilige Lehrer vorgetragen hat, amplektieren müßte, da ja manche aus ihnen in sich nur

wahrscheinlich sind und Thomas selbst sie nur als Meinungen und Ansichten erwähnt. Der Papst will also sagen, um den hl. Thomas treu zu befolgen, muß man seine ganze Lehre als direktive Norm des theologischen Unterrichtes anerkennen, ohne verpflichtet zu sein, jede einzelne These des Aquinaten zu amplektieren; was übrigens die Auffassung auch seiner treuesten Schüler ist.

Der nächste Absatz dieses päpstlichen Briefes bestätigt die Richtigkeit unserer Auffassung. Nochmals schärft Benedikt XV. den beharrlichen und unveränderlichen Standpunkt des Apostolischen Stuhles ein: „ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis S. Thomam haberi opus esse“, und fügt hinzu: „integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari“. Benedikt XV. kann doch nicht zugeben, daß man über einen Gegenstand diskutiere, den seine Vorgänger und er selbst als eine zu befolgende „tuta norma directiva“ des theologischen Unterrichtes bezeichnet haben; nämlich sowohl die Gesamtlehre des Aquinaten als solche, als auch im besonderen die 24 Thesen der Studienkongregation. Und in der Tat wird mit keinem Worte gesagt, daß unter jenen Punkten, „de quibus possit soleatque disputari“, die genannten 24 Thesen sich befinden. Zu den Gegenständen „de quibus possit soleatque disputari“ können nach all den feierlichen Bestimmungen des Heiligen Stuhles nur jene Lehrsätze des Aquinaten gerechnet werden, die man nach den Worten Benedikt XV. nicht zu amplektieren braucht, die also weder zu seinen „principia et pronuntiata maiora“ gehören, noch auch einen wesentlichen Bestandteil seines philosophisch-theologischen Systems ausmachen.

Aber selbst wenn wir zugestehen wollten, — wozu wir indessen durch den Wortlaut des päpstlichen Briefes nicht genötigt sind, — daß unter den „universas de S. Thomae doctrina theses“ die 24 von der Studienkongregation vorgeschriebenen zu verstehen seien, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Mitglieder der Gesellschaft Jesu über ihre Bedeutung denken können, wie sie wollen. Auch sie müssen, — diesen Sinn der Worte Benedikt XV. vorausgesetzt, — die 24 Thesen als „tutas ad dirigendum normas proponendas“ anerkennen, jedoch können sie nicht gehalten werden, jede einzelne der 24 Thesen zu am-

plektieren („nullo omnium thesium amplectendarum imposito officio“). Wer so handelt, der genügt seiner Pflicht (Angelico Doctori satis adhaerere) und er kann ruhig die Furcht ablegen (possunt Societatis alumni iure timorem deponere), gegen die Befehle (iussa) der Päpste gehandelt zu haben.

Die Verpflichtung, im Sinne der von der Studienkongregation approbierten Thesen 3, 5, 7, 23 den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen lehren zu müssen, scheint manchen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu besonders nahe gegangen zu sein. Ordensgeneral Ledóchowski ist bei Benedikt XV. wiederholt bittstellig geworden, um in diesem Punkte eine für seine Richtung günstige Erklärung zu erhalten. „Ex ipso Summo Pontifice“, gesteht er, „reverentissime percontatus sum, ut mentem suam hac in re declarare vellet. P. P. Assistentibus, haec est professus, quae postea scripto etiam autographo confirmavit . . .“; weshalb es im diesbezüglichen schriftlichen Bittgesuch ausdrücklich heißt: ad pedes Sanctitatis Vestrae provulutus humiliter peto usw.[1]. Daraufhin hat der Papst die im Sinne Leo XIII. abgegebene Erklärung des früheren Ordensgenerals P. Martin, worin die Lehre von der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein für die Gesellschaft Jesu als eine „sententia libera“ bezeichnet wurde, anerkannt und zu seiner eigenen gemacht. In dem oben erwähnten Briefe kommt indessen Benedikt XV. auf diese Erklärung nicht mehr zurück und äußert sich überhaupt über keine einzelne abrogierte These, sondern spricht nur im allgemeinen von Sätzen, die man nicht zu amplektieren brauche.

Die Bedeutung der 24 Thesen bleibt also aufrecht. Selbst diese letztere, mildere Auffassung des päpstlichen Schreibens vorausgesetzt, ist es klar, daß die Erlaubnis, nicht alle 24 Thesen amplektieren zu müssen, nicht den katholischen Schulen im allgemeinen, sondern nur den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu gewährt wurde[2]. Die Richtigkeit dieser Interpretation zugestanden, sind die Worte Benedikt XV. als eine Ausnahme von einem allgemeinen Gesetz zu betrachten, wozu der Papst zweifels-

[1] Epistola A. R. Wlodimiri Ledóchowski, Praepositi Gen. S. J. Brisgae Helv. 1915, p. 9—10. Appendix (p. 26).
[2] Ehrle, a. a. O., p. 28.

ohne berechtigt ist. Dadurch wird aber die Gültigkeit der verbindenden Verordnung für die Gesamtkirche nur bestätigt. So wenig die seinerzeit den deutschen Universitätsprofessoren zugestandene Dispens von der Ablegung des Modernisteneides dessen allgemein verbindliche Kraft beseitigen konnte, ebensowenig vermindert die der Gesellschaft Jesu etwa zugestandene Ausnahme die universelle Bedeutung der päpstlichen Dekrete über die Lehre des Aquinaten. Nur in dieser Voraussetzung können wir den Ausführungen P. Schultes' O. P. im „Katholik" beipflichten[1].

Aus all dem geht klar hervor, welche prinzipielle Tragweite den von der Studienkongregation vorgeschriebenen thomistischen Thesen zukommt. Um kleine Dinge und um Nebensächlichkeiten streitet man nicht. Es kann auch der heiligen Kongregation nicht zugemutet werden, daß sie Sätze ohne grundlegenden Wert den katholischen Hochschulen als „tutae normae directivae" vorschreibt. Gerade der gegen die 24 Thesen erhobene heftige Widerstand und das auffallende Streben, sie als belanglose Sätze ohne wissenschaftlichen Wert für die Gesamtphilosophie des Fürsten der Schule hinzustellen, beweist, welch eine fundamentale Wichtigkeit ihnen zukommen muß.

Papst Benedikt XV., der sie approbiert und vorgeschrieben hatte, konnte das unmöglich unbekannt sein. Nennt er doch den Aquinaten „summus magister" der katholischen Schulen[2]. Im neuen Kodex des Kirchenrechtes verordnet er: „Philosophiae rationalis et theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant[3]." Ein andersmal spricht er von einer „divina vis et facultas ingenii" des Doctor Angelicus[4].

Es kann demnach unmöglich angenommen werden, daß der gegenwärtige Papst in dem angeführten Schreiben vom 19. März 1917 an den General der Gesellschaft Jesu alles widerrufen wollte, was er selbst und seine unmittelbaren Vorgänger über das Thomasstudium verfügt hatten,

[1] Bd. XXI, 1918, 6. Heft, p. 1 ff.

[2] „Sanctum ac salutare", 5. Mai 1916. Acta Ap. Sed. VIII, p. 174.

[3] Canon 1366, § 2.

[4] „Quod super", 17. Nov. 1918. Acta Ap. Sed. X, p. 480.

und daß er demnach in der thomistischen Lehre absolute Freiheit proklamiert hätte[1].

Indessen auch dieser Zwischenfall hat auf die Entwicklung der thomistischen Lehre im katholischen Lager sehr wertvolle Lichtstrahlen geworfen. Der Ordensgeneral Ledóchowski gesteht in seiner Broschüre ganz offen, die Mitglieder der Gesellschaft Jesu seien nicht so streng an den hl. Thomas gebunden, daß sie von seiner Lehre in nebensächlichen Fragen nicht abweichen dürften. Er anerkennt auch „iuxta mentem S. Congregationis illas theses exprimere quidem in re peculiari doctrinam S. Thomae, non ita tamen ut generatim dici debeat Angelico Doctori non adhaerere qui minime censeat praedictas theses esse necessario defendendas". Der zweite Teil dieses Zitates — von den Worten an „non ita tamen" usw. — enthält die persönliche Auffassung von Ledóchowski[2]. Zu jenen Sätzen also, von denen die Gesellschaft Jesu vom hl. Thomas abweichen kann, rechnet er die 24 Thesen, von denen angegeben wird: „quod ad Institutum [Societatis] attinet ... ex recentioribus Nostris unum et alterum, et praeteriti temporis praestantissimis ne unum quidem inveneris, qui omnibus et singulis adhaeserit[3]". — Anderseits erklärt die Studienkongregation auf Befehl der Päpste Pius X. und Benedikt XV.: die 24 Thesen enthalten die „germana doctrina[4]" und die „principia et pronuntiata maiora[5]" des hl. Thomas — „quibus tamquam fundamentis[6]" sein System aufgebaut ist, wie Pius X. sagt. Zudem hat der nämliche Papst wiederholt auf das nachdrücklichste eingeschärft, es sei überaus gefährlich, besonders in den metaphysischen Fragen, auch nur ein wenig vom Aquinaten abzuweichen. Der Schluß ergibt sich aus dem eigenen Geständnisse Ledóchowskis von selbst: Jene Autoren aus der Gesellschaft Jesu, die jene grundlegenden Thesen leugnen oder sie zu den nebensächlichen rechnen, können unmöglich zu den treuen Schülern und Anhängern

[1] Pègues, a. a. O., p. 27.
[2] Epistola de doctrina S. Thomae magis magisque in Societati fovenda 1917, p. 28.
[3] Ebenda p. 29.
[4] S. C. stud. 27. Juli 1914, Acta Ap. Sed. V, p. 384.
[5] S. Congr. de Sem. et Univ. stud., 7. Mart. 1916, a. a. O., VII, p. 157.
[6] „Doctoris Angelici", a. a. O., VI, p. 337.

des Doctor Angelicus gezählt werden. Sie gehören nur im weiteren Sinne — generatim — zu seinem Gefolge.

Der theologische Wert jener 24 Thesen besteht demnach darin, daß sie nach dem amtlichen Urteile des Apostolischen Stuhles die philosophischen Prinzipien des von der Kirche approbierten und vorgeschriebenen Systems des Aquinaten bilden. Und darin liegt zurzeit die große Wichtigkeit der genannten päpstlichen Dekrete für die thomistische Lehre und mithin auch für die Weiterentwicklung der Theologie selbst.

Unsere oben dargelegte Ansicht über die theologische Bedeutung, bzw. Auktorität der einzelnen Lehrsätze im System des hl. Thomas halten wir aufrecht. Da die Kirche seine Lehre als Gegenstand des Studiums vorschreibt und dadurch an dieser Lehre innerlich keine Veränderung stattfinden kann, so folgt, daß, was in seiner Philosophie wahr und gewiß ist, nach der Gutheißung zwar nicht auf eine höhere Gewißheitsstufe erhoben wird, sondern nur eine authentische Garantie seiner Harmonie mit den Glaubenswahrheiten erhält. Was im Lehrgebäude des Aquinaten philosophisch nur wahrscheinlich oder theologisch nicht bewiesen, also eine einfache Lehrmeinung ist, bleibt trotz der Approbation in sich nur wahrscheinlich, worüber selbstverständlich weiter diskutiert werden kann. Die oben angeführten Worte Benedikt XV. über das Recht, weiter zu prüfen und zu forschen „de quibus possit soleatque disputari“ beziehen sich offenbar auf solche Fragen. Aber selbst in diesen Punkten will die Kirche, daß wir der Ansicht des Doctor Angelicus vor jeder anderen den Vorzug geben, zumal es für die meisten unmöglich ist, über die einzelnen Gegenstände eingehende Studien anzustellen oder das Urteil der übrigen Autoren anzurufen. Solange wir dem Doctor Angelicus folgen, sind wir auf dem sicheren Wege zur Wahrheit.

60. Unsere bisherige Erörterung läßt sich in folgende Hauptpunkte zusammenfassen.

a) Die Behauptung, das philosophische System, namentlich die Metaphysik des hl. Thomas sei unrichtig und könne nicht als eine geeignete Grundlage der theologischen Ausbildung angesehen werden, ist im theologischen Sinne ein Irrtum (error), da die Kirche hierüber nach unserer Ansicht ihr Urteil definitiv gebildet und mit aller Klarheit ausgesprochen hat.

b) Die Annahme, das theologische Lehrgebäude des Aquinaten sei unhaltbar und falsch, es enthalte Irrtümer und es sei kein entsprechendes Mittel zur Verteidigung, Erklärung, Begründung, zur wissenschaftlichen Weiterentwicklung des Glaubensinhaltes, ist ebenfalls theologisch unrichtig (error) und führt notwendig zu der falschen Voraussetzung, daß die Kirche sich in einer so wichtigen Angelegenheit geirrt und uns selbst in Irrtum geführt habe, was theologisch abermals als eine sententia erronea bezeichnet werden muß. In diesem Sinne schreiben wir der Lehre des Doctor Angelicus, sofern sie als ein wissenschaftliches Ganzes in Betracht kommt, den Charakter eines locus theologicus zu.

c) Ja wir glauben, es sei auch theologisch festzuhalten, daß das philosophisch-theologische Lehrsystem des Engels der Schule vor den übrigen, die im Laufe der Zeiten im Schoße der Kirche entstanden sind, entschieden den Vorrang verdient. Denn wir können nicht annehmen, daß die Kirche in der Beurteilung seiner Doktrin nicht genügend unterrichtet gewesen wäre, also sich geirrt hätte, mithin vom Heiligen Geiste in einer so ernsten Frage verlassen worden wäre, folglich uns nicht den sichereren und passenderen Weg zur wissenschaftlichen Ausbildung gewiesen hätte.

d) Wenn nun ein Theologe in seinen philosophisch-theologischen Arbeiten vom hl. Thomas prinzipiell abweicht in der Absicht, eine ihm wissenschaftlich entgegengesetzte Richtung einzuschlagen, so wäre ein solcher Schritt nach dem Gesagten der Anfang eines Irrweges, der früher oder später an einem Abgrund enden muß. Beispiele wie Rosmini, Günther, Kuhn, Schell, um von anderen Modernisten zu schweigen, sind hinreichende Beweise dafür.

e) Würde aber jemand nur in einem oder im anderen Lehrpunkte von der klar erkannten Ansicht des Aquinaten abweichen, so folgt daraus, theologisch gesprochen, noch keineswegs die Unrichtigkeit einer solchen Lehrmeinung; noch verdiente sie schon deshalb eine theologische Zensur. Denn die Kirche hat sich über die einzelnen Bestandteile des thomistischen Systems definitiv nicht geäußert. Keine Lehre ist demnach theologisch aus dem Grunde falsch, weil sie der Doktrin des hl. Thomas entgegengesetzt ist.

Eine solche Richtung, ohne ganz gewichtige Gründe unternommen, müßte indessen als verwegen bezeichnet

werden, zwar nicht im Sinne einer theologischen Zensur, sondern im Sinne eines leichtfertigen Unternehmens. „Illa dicuntur fieri temere“, sagt der hl. Lehrer, „quae ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter: uno modo ex impetu voluntatis vel passionis, alio modo ex contemptu regulae dirigentis et hoc proprie importat temeritas[1].“

Diese „regula dirigens“ der theologischen Wissenschaft ist die Lehre des Meisters von Aquino. Ein willkürliches Abweichen von ihm muß daher mißbilligt werden.

IX. Bedenken und ihre Lösung. Weitere Bekräftigung der Auktorität des hl. Thomas

61. Durch vorliegende Ausführungen glauben wir, den eigentlichen Zweck dieser Arbeit, die theologische Auktorität des Fürsten der katholischen Wissenschaft zu untersuchen, erreicht zu haben. Es erübrigt noch, auf einige Bedenken, die von verschiedenen Seiten erhoben werden, einzugehen. Ihre Unhaltbarkeit wird die Berechtigung des kirchlichen Standpunktes und unserer Auffassung noch weiter bekräftigen.

Es ist nicht unsere Absicht, den Kampf gegen den Thomismus in seiner historischen Entwicklung zu verfolgen. Wir wollen nur einige weitverbreitete Anschauungen berühren, denen wir im Kampfe um das theologische Ansehen unseres Lehrers öfters begegnen.

Durandus hat seine Abneigung gegen die Lehre seines größten Mitbruders in folgende Worte gekleidet: „Compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quae determinatus Doctor scripsit, est talem Doctorem praeferre sacris Doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis et praestare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter[2].“ Ähnlich denken und reden auch die heutigen Widersacher der thomistischen Doktrin.

Aus der scharfen Betonung der Auktorität des Aquinaten, heißt es vielfach, entsteht eine große Gefahr für den wissenschaftlichen Charakter der Theologie. Wie kann man noch von Wissenschaftlichkeit

[1] II. II. P. qu. 53, a. 3, ad 2.
[2] Comment. in Sent. Praefatio, ed. Ven. 1586, f. 1.

sprechen, wenn dem Forscher mehr oder weniger alles fertig dargeboten wird? Wie soll er neue Resultate erzielen, wenn ihm eine ganz bestimmte, streng einzuhaltende Richtung vorgeschrieben ist?

Genau betrachtet, ist diese Befürchtung nicht nur übertrieben, sondern auch unbegründet. Die Theologie ist eine wirkliche Wissenschaft. Nun ist aber die Wissenschaft subjektiv als Forschung nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erkenntnis und zum Besitz der Wahrheit, die eben deshalb höher einzuschätzen ist, als die Wissenschaft selbst. Es ist demnach Pflicht einer jeden wissenschaftlichen Forschung, jene Wege zu wandeln, die zum gründlichen und gesicherten Besitz der Wahrheit führen. Daher hat die Theologie als Wissenschaft nicht nur ihre eigenen Prinzipien, die Glaubensartikel, festzuhalten, sondern auch noch die übrigen, ihr vorgezeichneten Mittel anzuwenden, um sich bei der Lösung ihrer Aufgabe vor jedem Irrtum zu bewahren und in der Erfassung der Glaubenswahrheiten sichere Fortschritte aufweisen zu können. Zu diesen Mitteln gehört nun das kirchliche Lehramt, das nicht nur über das eigentliche depositum fidei, sondern auch über den Betrieb der Theologie selbst sorgsamst zu wachen hat. Während die rein natürlichen Wissenschaften, soweit es sich um ihr Erkenntnisgebiet handelt, unmittelbar keine auktoritative äußere Norm anzuerkennen brauchen, ist die Theologie kraft ihrer Aufgabe, eine Wissenschaft des übernatürlichen Wahrheitsorganes, nämlich der Kirche, zu sein, verpflichtet, sich auch in ihrer Forschungsarbeit von der kirchlichen Auktorität leiten zu lassen. Wie es also nicht gegen die Natur der Wissenschaft verstößt, ihre Prinzipien für wahr zu halten und die Hilfsmittel zur Erkenntnis und Erforschung ihres Wissensgebietes richtig zu gebrauchen, so wenig verstößt es gegen den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, wenn sie die von der Kirche ihr vorgeschriebenen Wege wandelt. Wenn nun die kirchliche Auktorität aus reiner Liebe zur Wahrheit einzelne sogenannte Resultate der natürlichen Forschung verwirft und der Theologie besonders wichtige philosophische Lehren vorschreibt, so gereicht das der Theologie, auch als Wissenschaft betrachtet, nur zum größten Nutzen.

Unter diesem Gesichtspunkte ist nun die Theologie dem Apostolischen Stuhle zu großem Danke verbunden,

indem nicht nur die Lehre des hl. Thomas im allgemeinen vorgeschrieben, sondern noch dazu durch die nähere Bezeichnung der „pronuntiata maiora" seines Systems eine sichere direktive Norm gegeben wurde, damit die Theologie der ihr angewiesenen Aufgabe um so wirksamer entsprechen könne.

Ebenso unbegründet ist die oft geäußerte Angst, durch die kirchlichen Vorschriften werde der Fortschritt der Theologie bedroht und sie selbst werde der Stagnation zugetrieben. Die Lehre des hl. Thomas wird uns ja nicht als Glaubensobjekt, sondern als Gegenstand des Studiums vorgeschrieben, den wir geistig erfassen, uns aneignen und wissenschaftlich weiter entwickeln müssen. Es gibt aber keinen voraussetzungslosen Fortschritt, weder in der Natur noch in der Wissenschaft. Alles muß auf ein sicheres Fundament aufgebaut werden, aus der Wahrheit entspringen und aus diesem Quell seine Lebenskraft schöpfen. Wenn also die Kirche für die Theologie die reine, unverfälschte thomistische Lehre als Grundlage bestimmt, so garantiert sie eigentlich den echten, keiner Gefahr der Stagnation ausgesetzten organischen Weiterbau der Glaubenswissenschaft.

Darum sehen wir auch, daß die Blüteperiode der katholischen Theologie mit der allgemein anerkannten Auktorität des hl. Thomas zusammenfällt. Es genügt, auf den Tiefstand der Theologie am Ausgange des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verweisen, also auf Zeiten, als Thomas selbst in den Ordensschulen fast unbekannt war, um die historische Tatsache anerkennen zu müssen, daß das Schicksal der theologischen Wissenschaft von der Treue zum Doctor Angelicus bedingt ist oder wie Ordensgeneral Ledóchowski treffend sagt: „Quoties a Thoma, toties a recta via in paludem philosophi et theologi delapsi sunt; quoties ad Thomam, toties e caeno ad tutam semitam redierunt[1]." Und hätte die katholische Gelehrtenwelt den Weisungen Leo XIII. willigen Gehorsam geleistet, so wären wir von der Seuche des Modernismus ohne Zweifel verschont geblieben. Zudem darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß die Kirche, da sie unter der besonderen Leitung des Heiligen Geistes steht, durch

[1] Epistola de doctrina S. Thomae etc. 1917, p. 17.

ihre disziplinären Bestimmungen den echten Fortschritt nicht hemmt, sondern eher fördert und begünstigt. So wenig nun der Syllabus Pius IX., die Dekrete des Vatikanischen Konzils der Theologie geschadet, so wenig der Syllabus Pius X., das Dekret „Lamentabili" oder der Antimodernisteneid den gesunden Lauf der wissenschaftlichen Forschung aufgehalten haben, ebensowenig werden die Bestimmungen des Apostolischen Stuhles über die thomistische Lehre dem gediegenen Wachstum der ernsten theologischen Arbeit hinderlich in den Weg treten, ja diese wird darunter nur gewinnen.

Es ist indessen auffallend, daß, während man einerseits wegen der allgemein verpflichtenden Kraft der Lehre des hl. Thomas um den Fortschritt der Theologie so sehr besorgt ist, man anderseits in der spekulativen Erfassung des thomistischen Systems keinen Fortschritt anerkennen will. Es hindert doch wahrlich nichts, daß wir heute, nach 600 Jahren geistiger Arbeit, die Tragweite mancher prinzipiellen Behauptungen des Aquinaten besser, allseitiger begreifen und ergründen, als dies im 14. oder 15. Jahrhundert geschah, wo die Geister durch andere Fragen und Sorgen als jetzt in Anspruch genommen waren. Was soll es also heißen, um nur einen Fall anzuführen, wenn bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Wesenheit und Dasein beständig auf Hervaeus Natalis und D. Soto verwiesen wird? Ihr Beispiel beweist, daß sie für ihre Person die Tiefe dieses Problems nicht erfaßt haben, keinesfalls aber, daß die Sache selbst von sekundärer Bedeutung wäre oder daß der hl. Lehrer sich hierin undeutlich ausgedrückt oder die Fragestellung gar nicht gekannt hätte. Viele Punkte seiner einst bekämpften Sätze sind durch die Geistesarbeit seiner Schüler für immer geklärt und entschieden worden. Warum soll gerade der berührte Fall nicht ebenfalls als definitiv erledigt betrachtet werden können, und zwar um so eher, als die bewährtesten und tiefsinnigsten Kommentatoren des hl. Lehrers gerade hierin die Höhe der metaphysischen Fundamentierung seines Systems erblicken? Der Fortschritt werde also nicht nur auf dem historisch-kritischen, sondern auch auf dem spekulativen Gebiete vollkommen anerkannt!

62. Damit ist schon ein weiteres Bedenken gegen die vorherrschende Stellung des Meisters von Aquino behoben. Manche befürchten nämlich, daß durch seine scharf betonte

Auktorität und namentlich durch die Verpflichtung, die Summa theologica als Textbuch der akademischen Vorlesungen zu benützen, werde der unabhängigen Stellung und Würde eines Hochschulprofessors zu nahe getreten.

Eine solche Folgerung aus einer Verfügung der höchsten kirchlichen Auktorität hätte vielleicht eine Berechtigung, wenn ein Theologieprofessor in der staatlichen Unterrichtsverwaltung und nicht im Apostolischen Stuhl seinen zuständigen Vorgesetzten betrachten oder wenn er beim theologischen Unterricht nicht die großen Theologen der Vorzeit, sondern seine Kollegen aus den weltlichen Fakultäten zum Vorbild nehmen wollte. Der Theologieprofessor, eingedenk seiner verantwortlichen Würde, weiß genau, daß sein Ansehen steht und fällt mit dem unbedingten Festhalten an der kirchlichen Auktorität. Je mehr er sich bemüht, seinem erhabenen Beruf, somit auch den Anforderungen der wissenschaftlichen Forschung vollauf zu entsprechen. desto entschiedener wird er sich den von der Kirche als Leuchten der Wissenschaft aufgestellten Lehrern anschließen.

Ja, die Reformdekrete der Päpste über die Erneuerung der Theologie im Geiste des heiligen Thomas sind zunächst für die Universitäten bestimmt. Wir haben schon oben (Nr. 47 ff.) einige diesbezüglichen Äußerungen des Apostolischen Stuhles vernommen. Bereits in der Enzyklika „Aeterni Patris" betont Leo XIII., daß die alten Universitäten von Paris, Salamanka, Alcalà, Douai, Toulouse, Löwen, Padua, Bologna, Neapel, Coimbra usw. ihren Ruhm dem engelgleichen Lehrer verdanken. „Iamvero compertum est", sagt er, „in magnis illis humanae sapientiae domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius Angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse[1]." Die unsterbliche Weisheit des Aquinaten, sagt Leo ein andersmal: „per omnes insequentes aetates summam cultoribus suis laudem decusque comparavit et magnorum per Europam Lyceorum gloriam, omniumque scientiarum incrementa provexit[2]." Von der Rückkehr zu Thomas erwartet der Papst das Wiederauf-

[1] Acta Leonis XIII. I, p. 101. Vgl. „Iampridem", a. a. O., I, p. 113.

[2] „Pergratus", a. a. O, p. 142.

blühen der neugegründeten katholischen Hochschulen[1]. Darum ernennt er den Aquinaten zum Patron der katholischen Schulen, zunächst der Universitäten[2]. Da man an den Universitäten eine höhere wissenschaftliche Ausbildung anstrebt, so muß gerade auf den Hochschulen der hl. Thomas zur Geltung kommen[3].

Das Motu proprio „Doctoris Angelici“ ist eigens für die Hochschulen abgefaßt. In den gewöhnlichen Studienanstalten duldet der Heilige Vater den Gebrauch von im Geiste des Aquinaten abgefaßten Schulbüchern, aber auf den Universitäten und auf jenen Hochschulen, die akademische Grade verleihen können, wo also eine tiefere theologische Bildung verlangt wird, muß die Summa des hl. Thomas als Textbuch der Vorlesungen benützt werden. „In communibus Seminariis clericorum“, so lauten die Worte des Papstes, „modo idonei praeceptores adsint, adhibere liceat eorum libros auctorum, qui, derivatas de Aquinatis fonte doctrinas, compendio exponunt ... At vero ad colendam altius hanc disciplinam, quaemadmodum coli debet in Universitatibus studiorum magnisque Athenaeis atque etiam in iis omnibus Seminariis et Institutis, quibus potestas facta est academicos gradus conferendi, omnino oportet, veterum more, qui numquam excidere debuerat, revocato, de ipsa Summa Theologica habeantur scholae“. „Volumus, iubemus, praecipimus“, fährt Pius X. fort, daß die genannten Anstalten „Summam Theologicam S. Thomae tamquam praelectionum suarum textum habeant et latino sermone explicent; in eoque sedulam ponant operam, ut erga illam auditores optime afficiantur[4]“. Die heilige Kongregation für Seminarien und Universitäten hat dies im Auftrage Benedikt XV. neu eingeschärft[5].

Niemand erblicke in diesen Erlässen eine Einengung des akademischen Lehrberufes. Selbst einsichtige Vertreter

---

[1] „In magna“, a. a. O., III, p. 290; „Susceptum“, a. a. O., V, p. 238.

[2] „Cum hoc“, a. a. O., I, p. 150.

[3] „Quod in novissimo“, a. a. O., II, p. 262; Pius X, „Praeclara“, Acta Ap. Sed. VI, p. 333; Benedict. XV, „Sacrae Theologiae“, a. a. O., p. 689.

[4] „Doctoris Angelici“, a. a. O., p. 239, 240

[5] 7. März 1916, Acta Ap. Sed. VIII, p. 157.

des staatlichen Unterrichtsbetriebes geben zu, daß eine schrankenlose Freiheit der Professoren eine große Gefahr für die gründliche Ausbildung der akademischen Jugend bedeutet. Die österreichische Kommission für die Reform der juristischen Studien anerkennt unumwunden die Schwächen der jetzt üblichen Unterrichtsmethode. „Die Kathedervorlesung ist nicht dazu bestimmt, das Lehrbuch zu ersetzen oder mit dem Lehrbuch zu konkurrieren." „Zur Ergänzung der Vorträge sind durchaus Lehrbücher erforderlich, ja die Studierenden sollten angehalten werden, die in den Vorlesungen zu besprechenden Partien im Lehrbuche vorauszulesen." „Nachdem aber", heißt es weiter, „gegenwärtig für wichtige Gegenstände brauchbare Lehrbücher nicht vorhanden sind, so seien Gelehrte, von denen man gute Lehrbücher erwarten kann, aufzufordern, solche zu verfassen . . ." „Jeder Student muß im Besitze der erforderlichen Lehrbücher und Studienbehelfe sein. So selbstverständlich das klingt, so selten ist es gegenwärtig der Fall[1]."

Die kirchliche oberste Lehraufsichtsbehörde kann auf dem Gebiete des theologischen Unterrichtes solche Anomalien nicht dulden. Es geht nicht an, den Theologieprofessor einem seiner Kollegen an den übrigen Fakultäten gleichzustellen. Denn sein Fach ist keine gewöhnliche Wissenschaft, sondern eine Angelegenheit, von der das Wohl der Kirche und das Heil der unsterblichen Seelen abhängt. Daher ist es ganz am Platze, daß die Kirche ihm ein solches Lehr- und Textbuch in die Hand gebe, das alle Garantien eines soliden, von Zeitströmungen unabhängigen, in seinen Grundsätzen unabänderlichen Unterrichtes besitzt. Dieses Textbuch ist das klassische Werk der Theologie der Kirche, die Summa Theologica des Aquinaten. „Ut tollatur", lauten die diesbezüglichen markanten Worte Pius X., „iam illa docendi ratio, quae in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nititur ob eamque rem mutabile habet fundamentum, ex quo saepe sententiae diversae atque inter se pugnantes oriuntur . . . non sine magno scientiae christianae detrimento", weshalb er die

[1] Anträge der Kommission zur Förderung der Verwaltungsreform, betreffend die Reform der rechts- und staatswissenschaftlichen Studien. Tempsky, Wien 1913, p. 58.

Theologische Summa als Textbuch der akademischen Vorlesungen bestimmt[1].

Die Benützung eines solchen genialen Werkes ist keine Einschränkung der wahren akademischen Lehrfreiheit, sondern die Sicherstellung ihrer echten und wohlverstandenen Forschungsarbeit. „Die Rückkehr zu den Prinzipien des hl. Thomas", sagt Hettinger treffend, „ist Fortschritt und kein Rückschritt; wer die Irrwege verläßt, die er bisher gegangen, schreitet vor und nicht zurück. Auch ist der Rahmen, in welchem sein philosophisch-theologisches System sich darstellt, weit genug, um alle gesicherten Ergebnisse seitheriger Forschung in sich aufzunehmen, sich durch sie ergänzen, fördern und vervollkommnen zu lassen[2]."

63. Hiermit ist auch zugleich ein weiterer Einwand gegen die Auktorität des Doctor Angelicus behoben, der leider immer von neuem auftaucht. Das System des Aquinaten, heißt es, sei als ein Geistesprodukt des 13. Jahrhunderts eine zeitgeschichtliche Erscheinung wie alle übrigen literarischen Schöpfungen. Darum könne es unmöglich Anspruch darauf machen, den Bedürfnissen aller Zeiten zu genügen. Heute müssen wir, so denkt man weiter, die modernen Irrtümer mit neuen Waffen schlagen. Die schwerfällige Scholastik sei für viele eher ein Hindernis als ein wirkliches Hilfsmittel im Kampfe gegen die Feinde der Wahrheit usw.

Der letztere Satz hätte nur dann einen Schein von Berechtigung für sich, wenn die Kirche uns zur mechanischen Wiederholung leerer mittelalterlicher Anschauungen verpflichten wollte. Indessen eine so unwürdige Zumutung liegt ihr ganz fern. Wir müssen die Schriften des Aquinaten studieren, d. h. ihren Geist und Wahrheitsinhalt in uns aufnehmen und auf seinen Prinzipien weiterbauen.

Im Grunde genommen ist es ganz irrig, den sicheren Resultaten einer Wissenschaft nur einen „zeitgeschichtlichen" Wert beimessen zu wollen. Denn die Wahrheit ist doch nicht etwas Zeitgeschichtliches, d. h. Relatives, sondern etwas Absolutes und Unveränderliches. Noch im erhöhten Maße gilt dies von der Philosophie und von der

[1] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 340.
[2] Timotheus[2], p. 235.

Theologie. Ihren sicheren Ergebnissen nur eine zeitgeschichtliche, folglich nach Zeit und Umständen veränderliche und vorübergehende Bedeutung zuzuschreiben, heißt den objektiven Wahrheitsbegriff preisgeben und ihn für das alleinige Produkt des menschlichen Geistes ausgeben und die Wissenschaft selbst dem Relativismus zum Opfer bringen.

Daraus folgt, daß die thomistische Lehre heute ebenso wahr ist, wie sie es im 13. Jahrhundert gewesen, und sie wird es auch immer bleiben. Da aber anderseits die im Laufe der Zeiten entstandenen Irrtümer immer auf falsche Prinzipien zurückzuführen sind und folglich nur durch wahre Prinzipien widerlegt werden können, so ist ein in seinen Grundsätzen und in seinen Folgerungen wahres System immer zeitgemäß. Dies gilt im vorzüglichsten Sinne von der Doktrin des Aquinaten, die durch ihren harmonisch-wissenschaftlichen Aufbau und durch ihren reinsten Wahrheitsgehalt alle anderen Systeme weit übertrifft. In der Tat, auf anderen Gebieten, z. B. auf dem der Baukunst, bewundern wir die alten Denkmäler und finden nichts Entwürdigendes darin, sie als Vorbilder zur Nachahmung aufzustellen. Unsere Zeit kann in der spekulativen Philosophie und Theologie kaum nennenswerte selbständige Leistungen aufweisen. Warum soll es uns also zur Unehre gereichen, uns in die Schule der alten, bewährten Meister, namentlich in die des Fürsten der Scholastik, zu begeben, um unseren Verstand für den heißen Kampf um die Wahrheit zu schärfen und weiter auszubilden?

Zum Glück hat die göttliche Vorsehung mit der Beurteilung und Auswahl der wirksamen Heilmittel gegen die Zeitübel nicht die schwache, sich selbst überlassene menschliche Vernunft, sondern das durch die übernatürliche Gnade erleuchtete und geführte Oberhaupt der Kirche beauftragt. Wir haben schon ausdrücklich nachgewiesen (Nr. 49 ff.), daß nach dem Urteile des Apostolischen Stuhles die Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas nicht nur höchst zeitgemäß, sondern notwendig ist, um aus dem Chaos der modernen Irrtümer einen Ausweg zu finden. Der Satz: „Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt," ist eigens proskribiert worden[1]. Leo XIII. will ausdrücklich „ut longe

[1] Syllabus Pii IX, nr. 13, Denzinger nr. 1713.

lateque fluat Angelici Doctoris excellens sapientia, qua opprimendis opinionibus perversis nostrorum temporum fere nihil est aptius conservandae veritati nihil efficacius[1]." Pius X. erklärt, wie wir schon vernahmen, laut und offen, daß der katholische Glaube auf die Weisheit des Aquinaten nicht verzichten könne, ohne im Kampfe gegen den Materialismus, Monismus, Pantheismus, Sozialismus und gegen die Irrtümer des verschieden gearteten Modernismus der wirksamsten Waffen beraubt zu sein[2].

Wer hat nach alldem den Mut, zu behaupten, Thomas sei heute nicht mehr zeitgemäß. „Er hat", so bewertet Hettinger seinen universellen Einfluß, „... eine Saat ausgestreut, die reiche Früchte trug, an denen die Geschlechter nach ihm sich nährten. Und je weiter die Jahrhunderte uns von ihm entfernen, je länger die Perspektive wird, in der wir ihn erblicken, desto gewaltiger tritt seine Gestalt hervor, desto größer wird er[3]."

Jenen, die immer neue Mittel gegen die modernen Verirrungen predigen, möchten wir folgende ernste Worte des Kardinals Billot S. J. entgegenhalten: „Hoc unum quaeram: Utrum pater ille familias, ille scriba doctus in regno caelorum, aliis verbis, summus ille a Deo institutus fidei magister, attentis novis istis rerum conditionibus, totque ac tantis quae in mundo, et consequenter in statu christianitatis, acciderunt mutationibus, alium nobis praeceptorem, alium antesignanum, alium moderatorem et belli ducem contra fidei adversarios, duxerit esse praestituendum? Hoc, inquam, hoc unum interim quaero . . . Non. Non alium nobis commendant moderni pontifices; imo unum semper et eundem: tametsi (et res est multa consideratione digna) ratione mutationis temporum procul dubio ducti, nonnullo utique discrimine: dum scilicet philosophiam in Aquinate nunc commendant, in philosophia imprimis sequendum Aquinatem edicunt, quod certe in ea forma et sub tam expressa specificatione antecessores non fecerant . . . Facta loquuntur, et contra facta . . . non est illatio. — Profecto, si consensionem quaerimus, habemus. Si directionem firmam, minime fluctuantem, minimeque ancipitem, tenemus. Si perseverans in eodem semper sensu, eodemque

[1] „Placere Nobis", 18. Jänner 1880, Acta Leonis XIII, I, p. 115.
[2] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 337.
[3] Timotheus[2], p. 195.

semper sententia Sedis apostolicae praescriptum, ecce nobis luce meridiana clarius innotescit[1].

Diese Auffassung übrigens, daß die Lehre des engelgleichen Meisters das allergeeignetste Mittel sei zur Überwindung der Irrtümer aller Zeiten, hat sich die Kirche im römischen Offizium feierlich zu eigen gemacht. „Scripta eius et multitudine, et varietate, et facilitate explicandi res difficiles adeo excellunt, ut uberrima atque incorrupta illius doctrina, cum revelatis veritatibus mire consentiens, aptissima sit ad omnium temporum errores pervincendos[2]."

Indessen wollen wir durch die energische Betonung der Notwendigkeit, die Lehre des hl. Thomas spekulativ zu erfassen, nicht die Wichtigkeit der historischen Untersuchung seiner Schriften in Abrede stellen. Wir teilen vollkommen die Ansicht Grabmanns, daß die inhaltliche (spekulative), auf das Sein der thomistischen Doktrin gerichtete traditionelle Art des Thomasstudiums durch die auf das Werden und Wirken der thomistischen Gedankenwelt gerichteten, geschichtlichen Untersuchungen ergänzt werden muß[3].

Damit will aber durchaus nicht gesagt sein, daß man nur dann den hl. Thomas verstehen könne, wenn man die ganze literal-historische Entwicklung seiner Werke vor Augen hat, noch auch, daß die geschichtliche Erforschung seiner Schriften der spekulativen Beherrschung seiner Lehre an und für sich vorzuziehen wäre. Nur mit dieser Einschränkung können wir den Bemerkungen Ehrles über die Notwendigkeit der kritischen Erforschung der Leistungen des Aquinaten beipflichten[4]. So kann z. B. ein Bauwerk künstlerisch bewertet werden, wenn auch der Lebenslauf seines Schöpfers im einzelnen nicht näher bekannt ist; auch dann, wenn man über den Ursprung des Baumaterials nichts Näheres erfahren hat. In gleicher Weise kann jemand den neuen Kodex des kanonischen Rechtes als Jurist auch ohne nähere Informationen über die Vorarbeiten der ein-

---

[1] Oratio l. c., Divus Thomas II, p. 133—134.
[2] Breviar. Rom. 7. Martii lectio 5.
[3] Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin. Sonderabdruck aus der Theol. Revue, 16. Jahrgang, Münster, p. 2.
[4] A. a. O., p. 22.

zelnen Kommissionen bei seiner Abfassung ganz gut verstehen. Ebenso kann jemand die Schriften des Meisters von Aquino spekulativ ganz gut erfassen, auch wenn er keine kritischen Detailstudien über „die Autoren, die ihm vorlagen und aus denen er schöpfte und über die Behandlung, die er ihnen und dem aus ihnen entnommenen Stoffe angedeihen ließ“ usw. unternommen hätte[1]. Sonst müßte man folgern, daß man den hl. Thomas bisher überhaupt noch nicht recht verstanden habe und daß also auch die kirchliche Auktorität, die keine eingehenden historisch-kritischen Studien im modernen Sinne über seine Schriften angestellt hat, uns etwas noch gar nicht Erforschtes und Erfaßtes als Gegenstand des Studiums vorschreibe. Eine weitere Konsequenz wäre, daß die Lehre der meisten Väter noch gar nicht genau bekannt sei, ja, daß die Lehre der Kirche selbst nur auf historisch-kritischem Wege verstanden werden könne. Döllinger, der Hauptvertreter der extremen kritisch-historischen Schule, hat sich auch nicht gescheut, die Folgerung aus seinen Prinzipien abzuleiten und meinte, da das Christentum Tatsache und Geschichte sei und überwiegend historischen Charakter trage, so wolle es auch demgemäß erfaßt und konstruiert werden[2]. Solche Schlüsse lehnen wir gewiß alle ohne weiteres ab.

Somit muß die selbständige Bedeutung des spekulativen, d. h. sachlichen Studiums der Werke des Aquinaten wie der Schriftsteller im allgemeinen anerkannt werden[3]. Ja es ist an und für sich vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sogar eine vollkommenere Geistesarbeit als die rein historische Beschäftigung mit seinen Schriften. Denn die geschichtlichen Studien, sollen sie eine Wissenschaft im strengen Sinne sein, müssen aus sicheren, feststehenden Prinzipien ihre Konklusionen ableiten und sie wieder auf dieselben zurückführen. Diese Prinzipien können nicht wieder auf geschichtlichem Wege gewonnen, sondern müssen auf dem spekulativen festgestellt und begründet werden. — Zudem beschäftigt sich die spekulative Wissenschaft mit den inneren, wesentlichen Formalprinzipien und mit den aus diesen sich ergebenden

[1] A. a. O., p. 23.
[2] Die Universitäten einst und jetzt. München 1867, p. 44.
[3] Vgl. Grabmann, Thomas von Aquino. Kempten und München 1912, p. 157.

inneren, treibenden Kräften einer Wahrheit, die ohne Zweifel vollkommener das Wesen eines Objektes enthalten und offenbaren, als die materiale und bewirkende Ursache, die den Gegenstand der historischen Methode ausmachen. Darum ist auch die wissenschaftliche Gewißheit der durch die spekulative Forschung erzielten Resultate an und für sich eine höhere als jener Konklusionen, die durch die historische Methode gewonnen werden.

Daraus ergibt sich, daß die Verläßlichkeit der historischen Forschung geradezu von der Festigkeit der spekulativen Grundsätze bedingt ist. Eine unparteiische historische Untersuchung der Werke des hl. Thomas kann ihrem inneren wissenschaftlichen Werte nicht abträglich sein. Beide Methoden, die spekulative und die historische, ergänzen sich gegenseitig. Sowenig wie die positive historische Theologie zu einem sicheren Resultate gelangen wird, das den wahren Ergebnissen der spekulativen Erforschung der Glaubenswahrheiten entgegen ist, ebensowenig werden die historisch-kritischen Quellenstudien den Wahrheitsinhalt des thomistischen Systems erschüttern können.

64. In früheren Zeiten haben sich die Gegner des Aquinaten auch auf jene zahlreichen Irrtümer berufen, die sich in seinen Schriften befinden sollen. Der harte Kampf, den die thomistische Lehre bald nach dem Tode des Meisters gegen ihre wissenschaftlichen Bekämpfer zu bestehen hatte, ist ja bekannt. Wir wollen ihn hier übergehen und bemerken nur, daß viele Sätze, die damals in dem thomistischen System als falsch und gefährlich bezeichnet wurden, heute das Gemeingut der theologischen Schulen sind. Aber noch Ioannes a. S. Thoma zählt 13 theologische und 9 philosophische, angeblich vom hl. Thomas vorgetragene Thesen auf[1], die irrtümlich und unhaltbar genannt werden. Christian Pesch S. J. sagt über diesen Punkt: „Est autem notandum, praeter duas quaestiones, de solemnitate votorum et de immaculata conceptione B. V. M., in quibus necessario a S. Thoma recedimus, perpaucas esse alias, in quibus theologi communiter non admittunt doctrinam S. Thomae, e. g. utrum idem ab eodem sciri et

[1] Cursus Theol. t. I. in I. Part. Tract. de appr. doctr. S. Thomae, disp. II. (ed. Lugd. 1663, p. 155).

credi possit, utrum mundus possit esse ab aeterno, utrum ordines minores sint sacramenta, utrum episcopatus sit ordo sacramentalis, quomodo maneant species eucharisticae, postquam realis praesentia Christi cessavit, etc.[1]" Indessen handelt es sich in diesen letzteren Fragen um leicht lösbare Schwierigkeiten und von einer einstimmigen Ablehnung der diesbezüglichen Ansichten des heiligen Lehrers von seiten aller Theologen kann gar keine Rede sein. Im Gegenteil. Pesch verwechselt offenbar seine und seiner Schule Auffassung mit der allgemeinen Lehre der Theologen.

Es bleiben also noch jene zwei von Pesch genannten Punkte übrig: die Dispensabilität der feierlichen Ordensprofeß und die Unbefleckte Empfängnis. Nach unserer Meinung ist der erste Gegenstand prinzipiell noch immer nicht entschieden. Selbst durch die neueste Gesetzgebung der Kirche ist die innere Natur der feierlichen Profeß noch nicht grundsätzlich geklärt, denn das Gesetz hat nicht die Aufgabe, Streitfragen zu lösen, sondern praktische Vorschriften für das Leben zu geben. Außerdem kann man auch die Ansicht vertreten, dieser Fall bilde weder einen integrierenden noch gar einen wesentlichen Bestandteil des philosophisch-theologischen Systems des Doctor Angelicus. Wir könnten ihn preisgeben, ohne daß man genötigt wäre, einen einzigen Satz aus seiner Philosophie oder Theologie zurückzunehmen. Und so dürfte auch die Kirche diese Meinung des heiligen Lehrers auffassen, da sie gar keine Miene macht, wegen dieser Angelegenheit ihr Vertrauen zu ihm zu schmälern[2].

Scheinbar begründeter ist die zweite von Chr. Pesch angeführte Schwierigkeit, nämlich die Lehre des Aquinaten über die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter, um den Nachweis zu liefern, daß Thomas tatsächlich sogar in einer dogmatischen Frage geirrt hat. Wäre dem so, so hätte die Kirche bei der Approbation seiner Lehre uns auf diesen Fall als auf einen unhaltbaren Punkt aufmerksam machen müssen. Sie tat es früher, nämlich vor der Proklamation des Dogmas, nicht und hat es bis heute nicht getan. In Wirklichkeit ist Thomas durchaus kein Gegner der definierten Unbefleckten Empfängnis, schon deshalb nicht, weil die jetzt

[1] Praelectiones Dogmaticae, I[5], p. 423.

[2] Vgl. Prümmer O. P. im Jahrbuch für Phil. u. spek. Theologie XXII, p. 55.

dogmatisch festgesetzte Lehre bei ihm nicht zur Sprache kommt, ja, wie es scheint, diese Frage damals, wenigstens in der unmittelbaren Umgebung des heiligen Lehrers, nicht gestellt wurde. Wohl aber konnte die Gefahr nahe liegen, der ganzen späteren Untersuchung eine falsche Richtung zu geben, da man von einer sanctificatio ante animationem sprach.

Thomas erkannte sofort die Unhaltbarkeit einer solchen Fragestellung und gerade durch die Art und Weise, wie er die Untersuchung nach der sanctificatio Beatae Virginis grundsätzlich behandelte, wies er den theologisch einzig richtigen Weg, um das Privileg der Mutter Gottes seinerzeit dogmatisch entsprechend formulieren zu können. Zwei Prinzipien standen bei ihm in diesem Punkte fest, nämlich: Christus ist der Erlöser aller Menschen, die von Adam abstammen; mithin sind auch alle Gnaden seiner gebenedeiten Mutter seinen Verdiensten am Kreuze zuzuschreiben. Dies mußte scharf betont werden, damit der Gedanke, die gegenwärtige Menschwerdung quoad substantiam als unabhängig von der Erbsünde bzw. von der Erlösung zu betrachten, beseitigt werde. Denn in einer solchen Voraussetzung hätte auch die Mutter des gegenwärtigen menschgewordenen Gottes (denn es handelt sich um die gegenwärtige in Jesus Christus vollzogene Menschwerdung) eine ganz exzeptionelle, von der jetzigen vollständig verschiedene Stellung in der übernatürlichen Ordnung. Ihre Prädestination zur Würde einer Mutter Gottes wäre unabhängig von der Ursünde, mithin auch vom Erlösungsplane Gottes. Ihre Gnadenausstattung fiele nicht in den Bereich der gratia Salvatoris, sondern in jenen der gratia Creatoris. Mithin müßte sie ipso facto als Mutter des menschgewordenen Gottes, gleichsam außerhalb der Lebenserscheinungen der gefallenen Menschheit gesetzt werden und somit wäre sie von der Erbsünde nicht erlöst worden, weil sie ja von derselben überhaupt nicht hätte betroffen werden können. Sie wäre also in dieser Voraussetzung durch Christus nicht erlöst worden. Gegen eine derartige Annahme nimmt der englische Lehrer im voraus entschieden Stellung, indem er die Notwendigkeit der Erlösung auch bei der Mutter des Herrn energisch betont. Denn auch Maria hatte die natura corrupta der ersten Menschen per generationem ererbt, mithin auch die Erlösungsbedürftigkeit

durch die Verdienste Christi am Kreuze. — Zweitens wiederholt der hl. Thomas ebenfalls mit Nachdruck, daß die durch die Eingießung der Gnade zu heiligende, d. h. zu erlösende Person notwendig eine real existierende sein müsse, was aber ante animationem prolis nicht zutreffen kann; denn die Seele existiert nicht vor der Vereinigung mit dem Leibe und, selbst wenn sie existierte, wäre die Heiligung einer solchen Seele nicht die eines Menschen, zu dessen Natur und Person in concreto ein Leib gehört, der aus einem von Adam durch Zeugung ererbten und folglich aus einem befleckten Fleische gebildet wird. Daher die Entschiedenheit, mit welcher Thomas erklärt, die Heiligung der seligsten Jungfrau könne unmöglich ante animationem stattgefunden haben. Ob sein Ausdruck post animationem eine posterioritas temporis notwendig fordere, wie dies die früheren Gegner des Dogmas annahmen, kann aus den hier aufgestellten Grundsätzen des englischen Lehrers nicht gefolgert werden. Und schließlich, wenn er den Ausdruck: Beata Virgo contraxit originale peccatum, braucht, so genügt es nach seinen Prinzipien, ein debitum contrahendi anzunehmen; denn dadurch ist sein Grundsatz: Christus ist der Erlöser aller Menschen, vollständig gewahrt.

Das von Pius IX.[1] verkündete Dogma rechtfertigt vollständig den vom Aquinaten eingenommenen Standpunkt, indem zuerst die Befreiung der seligsten Jungfrau von jedem Makel der Erbsünde ausdrücklich auf die Verdienste Christi zurückgeführt, mithin auch Maria als wirklich erlösungsbedürftig und tatsächlich durch den Kreuzestod ihres göttlichen Sohnes erlöst bezeichnet wird. Dann wird die sanctificatio der Mutter des Herrn nicht als ante animationem erfolgt geschildert (was Thomas so energisch bekämpfte), sondern es wird durch die Fassung des Dogmas „in primo instanti suae conceptionis“ ein anderer Ausdruck gewählt, mit dem die Hauptintention des heiligen Lehrers, eine sanctificatio ante animationem auszuschließen, vollständig erreicht ist. Somit hat der Engel der Schule, obgleich er das spätere Dogma formell nicht vorgetragen hat, durch die einzig richtige theologische Einstellung der Frage jene Bahn gewiesen, auf der

---

[1] Denzinger nr. 1641.

später eine dogmatische Formulierung der Unbefleckten Empfängnis erfolgen konnte. Mithin kann er nicht unter die Gegner dieses Geheimnisses eingereiht werden[1].

65. Demnach wäre auch dieses Bedenken gegen die Auktorität unseres heiligen Lehrers behoben. — Indessen hören wir noch eine letzte Stimme: Was immer die Ansicht der Kirche über die Gesamtlehre des Aquinaten sein mag, so viel ist sicher, daß die Kirche das kostbare Kleinod der wissenschaftlichen Freiheit nicht antasten will. Tatsächlich wird auch die Lehre des hl. Thomas verschieden gedeutet. Selbst seine Kommentatoren streiten über den wahren Sinn seiner Worte, sie sind oft nicht einmal in der Erklärung der obersten Sätze seiner Philosophie einig. Hier gilt also der alte Grundsatz: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. Mit anderen Worten, es muß dem individuellen Ermessen anheimgestellt werden, was jeder vom hl. Thomas annehmen oder ablehnen will.

Wir geben gern zu, daß in einzelnen Fragen mehr oder weniger untergeordneter Bedeutung immerhin eine verschiedene Beurteilung der thomistischen Lehrsätze möglich, ja Tatsache ist. Daß aber das System des Aquinaten selbst unklar, zweideutig oder unverständlich wäre, ist eine derart gewagte Behauptung, daß wir darin nicht nur das größte Unrecht gegen den englischen Lehrer, sondern sogar gegen die Kirche selbst erblicken. Hören wir, wie Kardinal Billot S. J. jene abfertigt, die sich öffentlich auf die angeführte „Ungewißheit" der thomistischen Philosophie berufen: „. . . dicunt quidam, Aquinatem pati diversas interpretationes, quantumcumque contradictorias et inter se irreductibiles, etiam in summis illis principiis, puta de potentia et actu, quae totam de integro philosophiam eius regunt, totiusque doctrinae medullam ac veluti succum et sanguinem continent: fingentes Aquinatem ipsum instar sphyngis aenigmata proponentis, aut ambigua dantis responsa . . . Non, absit. Nam praeterquam quod nihil magis

[1] Vgl. unter den älteren Cornoldi S. J.: Sententia S. Thomae Aqu. de immunitate B. V. a pecc. orig. labe, Brixinae 1868; Del Prado O. P.: De B. Virginis Sanctificatione, im Jahrbuch f. Philosophie und spek. Theol. XX (p. 238, 316, 463) u. XXI (p. 208, 310); P. Jos. Leonissa O. M. Cap.: Die mittelalterlichen Kirchenlehrer und die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter, a. a. O. XX, p. 483.

ab omni veritatis specie abluderet in eo doctore, qui claritate dictionis et expositionis limpiditate caeteros facile antecellit, nulla quoque maior iniuria ipsi Ecclesiae irrogari posset, quae in commendanda tam singulariter Aquinatis philosophia, in iis utique quae maxime Aquinati propria sunt, oleum perderet et operam, nosque adigeret ad contendendum verbis, cum tamen apostolus dicat, ad nihil hoc utile esse, nisi ad subversionem audientium. Sed aliud ambiguitas, aliud difficultas seu altitudo conceptuum . . .[1]."

Die Tatsache also, daß der heilige Lehrer selbst von solchen Autoren, die auf anderen Wissensgebieten einen Namen haben, schlecht oder gar nicht verstanden wird, ist noch lange kein Beweis für die Unklarheit oder Zweideutigkeit seiner Ausführungen. Denn ein Mißverständnis hat oft seinen Grund nicht so sehr in der objektiven Dunkelheit der Darstellung, als vielmehr in der subjektiven Indisposition des Verstandes oder des Willens beim Leser selbst. Manche wollen von vornherein von einer absolut gültigen Wahrheit, zumal wenn sie konsequent in ein geschlossenes System zusammengefaßt ist, nichts hören. „Der größte aller Schrecken", schreibt A. Weiß, „für einen wahrhaft modernen Geist ist ein konsequent durchgeführtes System. Das ist Scholastizismus, sagt man und bekreuzt sich andächtig. Mit nichts, belehren uns gutgesinnte Männer in bester Meinung, mit nichts stoßen wir Altmodische unsere Zeit mehr zurück, . . . als wenn wir diesem Geschlechte mit einer ‚abgeschlossenen, fertigen Weltanschauung' entgegentreten. ‚Nur kein System!' lehrt Hilty seine Schüler, dann kann noch alles gut werden[2]." Das gilt selbstverständlich von einem so fest aufgeführten System, wie es das thomistische ist, in noch erhöhtem Maße.

Andere wollen zwar nicht so weit gehen, wie wir soeben vernahmen, haben aber gleichwohl eine wahre Angst vor der nackten, objektiven Wahrheit, besonders wenn sie ihren liebgewonnenen Anschauungen abträglich ist. Andere, in der Besorgnis, ja nicht in den Ruf der Parteilichkeit zu kommen oder als Anhänger einer Schule zu erscheinen, wollen auch in der Beurteilung des hl. Thomas einen „un-

[1] Oratio, a. a. O., p. 143—144.
[2] Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart I, p. 177—178.

abhängigen“ und „höheren“ Standpunkt einnehmen und verfallen dem Eklektizismus, dem charakteristischen, gewiß nicht immer gutzuheißenden Merkmal unserer Zeit auch auf wissenschaftlichem Gebiete Kurz, wer den hl. Thomas nicht verstehen kann oder ihn mißverstehen will, dem kann er wirklich unklar und unverständlich erscheinen. Die Kirche aber rühmt an seiner Lehre vor allem die Leichtigkeit und Bestimmtheit, verbunden mit einer wunderbaren Sicherheit und Überzeugungskraft: „Stylus brevis, grata facundia, celsa, clara, firma sententia, rigat totam sanctam Ecclesiam“ betet sie in ihrem Offizium[1].

Wir haben schon früher hervorgehoben, daß der wissenschaftliche Beruf der Theologie gewisse positive Weisungen von seiten der kirchlichen Auktorität nicht nur verträgt, sondern geradezu fordert. Dadurch wird die Freiheit des Einzelnen, nach Wahrheit zu streben — denn eine Freiheit zu irren, gibt es nicht — nicht eingeschränkt, sondern eher unterstützt. Nun wissen wir, daß eine absolute Freiheit der Wissenschaft nicht existiert, ja nicht einmal existieren kann, weil die Erkenntnis der Wahrheit nicht ein Akt des freien Willens, sondern des forschenden Geistes ist. Es ist nämlich unmöglich, ohne ganz feststehende, klare Prinzipien wissenschaftlich zu arbeiten. Es hängt aber nicht von der Freiheit des Willens ab, welche Folgerungen ich aus den Prämissen ableite, sondern von der Schärfe meines Verstandes und von der Evidenz der Prinzipien. Ob ich will oder nicht, ich muß gewisse einleuchtende Wahrheiten erkennen und aus ihnen ganz sichere Konklusionen ziehen, d. h. wissenschaftlich etwas erkennen. „Quaedam propositiones sunt necessariae“, sagt diesbezüglich der hl. Thomas, „quae habent necessariam connexionem cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles . . . et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem[2].“ Dasselbe gilt selbstverständlich auch beim Induktionsbeweisverfahren der verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten.

Daraus entnehmen wir, wie verfänglich der oft wiederholte, fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebene Ausspruch

[1] Breviar. O. P., resp. in V. lect.
[2] Summa Th. I, qu. 82, a. 2.

ist: in dubiis libertas. Auf unseren Fall findet er jedenfalls keine Anwendung. Der Mensch ist zwar frei, intellektuell tätig zu sein, dies oder jenes zu erkennen (quoad exercitium et specificationem actus); aber vorausgesetzt, daß er nach wahrer, folgerichtiger Erkenntnis strebt, so ist er nicht mehr frei, etwas für wahr oder für falsch zu halten; vielmehr ist er durch die Kraft der Prinzipien und der Beweisführung genötigt, seinen Verstand der erkannten Wahrheit zu unterwerfen. Selbst wenn er zu keinem sicheren Resultate gelangt, also sich im Zustande der geistigen Indifferenz, des Zweifels, befindet, auch dann ist er nicht frei, das für wahr zu halten, was er will, sondern er kann und darf eben wegen Mangels zwingender Beweisgründe nichts für wahr, d. h. für gewiß und erwiesen ausgeben. Es ist also unrichtig zu sagen: in dubio (intellectuali) libertas. In einem solchen Falle hat der Geist die Pflicht, sich Gewißheit und Überzeugung zu verschaffen oder wenigstens nach größerer Wahrscheinlichkeit zu streben und auch in diesem letzteren Falle ist er gebunden, dem Wahrscheinlicheren zuzustimmen, damit sein intellektueller Akt ein vernünftiger sei.

Es ist demnach nicht folgerichtig, wenn man behauptet, es sei dem Einzelnen freigestellt, über jene philosophischen Lehrsätze, die mit dem Glauben entweder gar nicht oder nur sehr lose zusammenhängen, zu denken, wie er wolle. Es hängt ja gar nicht von meinem freien Willen ab, ob ich z. B. die Lehre des hl. Thomas über die Einzigkeit der substanziellen Form im Menschen oder über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein annehme oder nicht, sondern von der Evidenz oder Nichtevidenz der angeführten Gründe. Finde ich, daß sie nicht zwingend, sondern nur probable Argumente sind, so habe ich nicht das Recht, eine solche These für sicher zu halten, sondern ich muß ihr meine intellektuelle Zustimmung versagen und ich muß weiter forschen, bis ich zu einem Resultate komme. Kann ich zu keiner klaren Gewißheit gelangen, so muß ich intellektuell jenen Satz annehmen, der mir wahrscheinlicher erscheint.

Das Gesagte gilt auch für die Theologie und für die mit ihr zusammenhängenden philosophischen Wahrheiten. Gerade hier wird mit dem famosen Satz „in dubiis libertas“ gar arger Mißbrauch getrieben. Manche meinen, alles, was

nicht ein feierlich definiertes Dogma ist, sei zweifelhaft — in dubiis libertas, und schalten damit die gesamte Lehre von den loci theologici aus, indem sie vergessen, daß es verschiedene Grade der theologischen Gewißheit gibt. In diesen Dingen gibt es keine Freiheit des Denkens. sondern man ist verpflichtet, seinen Verstand innerlich der Lehre der Kirche und der Theologie zu unterwerfen. Aber auch in jenen Fragen, die noch nicht entschieden sind, darf der Mensch nicht das für wahr halten, was er will, sondern er hat die Verpflichtung, nach klarer und sicherer theologischer Erkenntnis zu streben. Das angeführte Schlagwort muß korrigiert werden und dann lautet es: in dubio obligatio inquirendi veritatem et interim suspendendi iudicium.

Ebensowenig hat der besagte Ausspruch, in dubiis libertas, allgemeine Gültigkeit in bezug auf die Willenstätigkeit des Menschen. Ohne auf die vielumstrittene moraltheologische Frage nach der Erlaubtheit einer Handlung bei einer conscientia probabilis einzugehen, bemerken wir kurz, daß der Wille nicht hinsichtlich des Zieles, sondern der zum Ziel führenden und geeigneten Mittel frei genannt wird. Wenn ihm aber die Vernunft oder das positive Gesetz ein bestimmtes Mittel vorschreibt, so ist er nicht mehr frei bei der Auswahl der Mittel, sondern ist an das gegebene gebunden.

In unserem Falle ist die gründliche, wissenschaftliche Ausbildung in den Glaubens- und Sittenlehren der Zweck, die Lehre des hl. Thomas das von der Kirche positiv vorgeschriebene Mittel dazu. Es ist demnach unrichtig zu sagen, jeder könne über die Bedeutung des Meisters von Aquino in bezug auf die Theologie denken, wie er wolle, denn das Urteil des Apostolischen Stuhles hierüber ist ganz klar und definitiv erfolgt. Es kann dem katholischen Theologen auch nicht freistehen, nur was er will vom hl. Thomas anzunehmen; im Gegenteil, man ist verpflichtet, in seinen Geist einzudringen, seine Lehre immer mehr zu erfassen, geistig sich anzueignen und weiterzubilden. In der Philosophie ist man nicht frei, die thomistische oder eine andere, wenn sie auch eine scholastische wäre, für berechtigt zu halten, sondern es ist der ausdrückliche Wille des obersten Gesetzgebers, daß man die echte, wahre Lehre des Aquinaten studiere, sich in sie vertiefe und namentlich die be-

kannten 24 Thesen als die „pronuntiata maiora“ seines Lehrgebäudes vortrage, und zwar als „tutae normae directivae“, um sich vor Irrtümern zu schützen und zuverlässig in den Besitz der Wahrheit zu gelangen. Nur von den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu kann, — nach der früher erwähnten milderen Erklärung des Briefes Benedikt XV., — nicht verlangt werden, daß sie alle und jede einzelne der genannten 24 Thesen annehmen, — aber auch sie müssen sie zumindest als „tutae normae directivae“ anerkennen. Es ist also durchaus nicht dem individuellen Ermessen freigestelt, wie wir den hl. Thomas verstehen wollen, vielmehr sind wir verpflichtet, ihn richtig, d. h. so wie er vor uns liegt, zu verstehen, das, was er selbst gelehrt hat, zu erlernen und zu begreifen. Von einem dubium zu sprechen, wo kein dubium practicum zulässig ist, von einer libertas, wo uns das Gesetz keine freie Wahl einräumt, kann doch nicht erlaubt sein. Selbst wenn in einzelnen Fällen die Ansicht des Doctor Angelicus wirklich nicht klar sein sollte, so steht es uns dennoch nicht frei, darüber zu denken, wie wir wollen, sondern wir müssen den wahren Sinn seiner Worte nach allen Regeln der Hermeneutik erforschen, um wenigstens zu einer größeren Wahrscheinlichkeit zu gelangen.

Neben den eigentlichen Beweisquellen darf dem Theologen bei der Verwaltung seines Amtes nichts so teuer sein, als das „sentire cum Ecclesia“. Der hl. Ignatius schreibt hierüber: „deposito omni iudicio (proprio) debemus tenere animum paratum et promptum ad obediendum in omnibus verae Sponsae Christi Domini nostri, quae est nostra Mater Ecclesia Hierarchica[1].“

Dieses „sentire cum Ecclesia“, von Hettinger nach Gregor von Nazianz der königliche Weg der Theologen genannt[2], beseitigt die Mißverständnisse, behebt die Vorurteile, vereinigt die zersplitterten Kräfte und sichert den dem Doctor Angelicus gebührenden, entscheidenden Einfluß beim Weiterausbau der Theologie. Der Fürst der Theologen muß auch der Fürst der Theologie werden.

[1] Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loy. Versio litteralis ... auct. R. P. Joanne Roothaan, Praep. Gen. Soc. J., Ratisbonae 1910, p. 321.

[2] Timotheus[2], p. 399.

X. Der Weg zum einheitlichen Fortschritt

66. Der Sieg des philosophisch-theologischen Systems des Aquinaten ist, wie der der Wahrheit im allgemeinen, ein nach vielen schweren Kämpfen und nach langem Ringen erfolgter Triumphzug, bei dem es nicht nur treue Mitkämpfer, sondern neben offenen Gegnern auch gleichgültige Zuschauer, ja sogar geheime Widersacher gegeben hat. Offene Gegner wie ehemals dürfte der heilige Lehrer heute im katholischen Lager wenige finden. Es gibt aber noch immerhin solche, die, wir zweifeln nicht, im guten Glauben, durch ihre passive Resistenz oder durch ihre eigenmächtige Interpretationsweise den definitiven Erfolg der thomistischen Wahrheit zu erschweren suchen, und eben deshalb zu ihren Gegnern zu zählen sind. Es will manchen nicht einleuchten, daß, so wie die Wahrheit im allgemeinen nur eine sein kann, so auch Thomas nur eine ganz bestimmte Lehre vortragen konnte. Einen mehrfachen Literalsinn kann man in der Heiligen Schrift, deren Autor der Heilige Geist ist, annehmen, aber nicht bei einem theologischen Schriftsteller. Manche Autoren, die sich mit den Schriften des Aquinaten befassen, übertragen ihre eigene Zweifelsucht auf seinen, oft jeden Zweifel ausschließenden Text, erschweren nicht nur dessen Verständnis, sondern auch die Durchführung des von der Kirche so sehr ersehnten und angestrebten, einheitlichen, von überflüssigen Streitigkeiten befreiten Betriebes der Theologie.

Diese Erscheinung ist dem Apostolischen Stuhl wohlbekannt. Darum wird er nicht müde, nicht nur den Doctor Angelicus im allgemeinen zu loben, sondern auch auf seine unverfälschte Lehre hinzuweisen. Nur diese will der Heilige Stuhl in den Schulen eingeführt wissen. „Ne autem", so mahnt Leo XIII. den katholischen Erdkreis, „supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate[1]." Ein anderesmal ermahnt er: „in eius pervestigatione doctrinae

[1] „Aeterni Patris", Acta Leonis XIII, I, p. 107.

hanc vobis ipsi legem dicite, ut talem amplectamini sententiam, qualis ex illius admirabili proprietate et perspicuitate sermonis sponte emineat, non qualem praeiudicata aliqua opinio a communibus et probatioribus aliena, forte suaserit[1]." In den Statuten für das Kollegium zu Anagni wird vorgeschrieben: „doctoribus vero atque et alumnis Thomam Aquinatem sequi ducem eiusque doctrinam colere incorrupte ac tueri lex esto[2]." Pius X. erwartet von den Mitarbeitern der „Revue Thomiste", daß sie „doctrinam Aquinatis incorruptam atque integram propagando" die der christlichen Philosophie entfremdeten Kreise bewegen werden, „ut hunc adeant sapientiae fontem, in omni disciplinae genere uberrimum[3]." Im Motu proprio „Doctoris Angelici" will derselbe Papst „ut genuina et integra S. Thomae doctrina in scholis floreat[4]." Nur von seiner „incorrupta doctrina" sagt die Kirche, daß sie mit den geoffenbarten Wahrheiten wunderbar übereinstimmt und das geeignetste Mittel ist zur Überwindung der Irrtümer aller Zeiten[5].

Die Päpste fühlen demnach, welch ein Unrecht man dem hl. Thomas, ja ihnen selbst zufügt, indem man den Aquinaten nie klar genug findet, ja ihn sogar in den wichtigsten Fragen für die entgegengesetzten Ansichten zu beanspruchen wagt. Leo XIII. mahnt die Gesellschaft Jesu: „ne quis vanis artibus persuadeat sibi sententiam Angelici ambiguitati patere[6]." Daher die entrüstete Sprache Pius X. gegen jene, die den heiligen Lehrer selbst in den wichtigsten Fragen „perverse interpretantur[7]."

67. Es ist kein Geheimnis, vor welcher Richtung in diesen Stellen der Apostolische Stuhl die theologisch-wissenschaftliche Welt gewarnt wissen will. Während die früheren Gegner des Doctor Angelicus sich als solche bekannten, sucht eine andere Strömung, als deren Hauptvertreter wir Suarez bezeichnen müssen, den zweifelsüchtigen Eklektizismus in die Erklärung seiner Lehre einzubürgern. Kar-

[1] A. a. O, p. 143.
[2] A. a. O., VII, p. 68.
[3] „Haud sane", 23. Nov. 1908. Analecta Ord. Praed. VIII, p. 733.
[4] Acta Ap. Sed. VI, p. 340.
[5] Brev. Rom. 7. Mart. lect. 5.
[6] „Gravissime Nos", 30. Dez. 1892, Acta Leonis XIII. V, p. 110.
[7] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 338.

dinal Staatssekretär Gasparri nennt im Auftrage Benedikt XV. den berühmten spanischen Theologen einen Mann, „de religione, de studiis, de iurisque disciplina, praesertim nationum et gentium optime meritum[1].“ Dieses Lob könnte noch gesteigert werden; man kann ihn wegen seiner allgemeinen Verdienste den Doctor eximius oder vielleicht einen der gewandtesten Dialektiker nennen, ohne daß wir anzuerkennen brauchten, daß er einer der größten Schüler und Erklärer des hl. Thomas gewesen ist[2]. Auch können wir nicht zugeben, daß das suarezianische philosophische System „in keiner Weise . . . an den Grundfesten der realistischen und theistischen Metaphysik des hl. Thomas rütteln will[3].“ Suarez ist eben kein Thomist und er will auch keiner sein. Kardinal Gonzalez hat sich, offenbar in seinem glühenden spanischen Patriotismus, in der Beurteilung des Verhältnisses der suarezianischen Philosophie zum Doctor Angelicus geirrt. Denn die ganze Metaphysik und folglich auch die Philosophie beruht auf den höchsten Prinzipien und auf den aus diesen abgeleiteten Fundamentalsätzen. Und gerade in mehreren solchen Punkten weicht Suarez vom Aquinaten ab.

Es wäre von hohem, wissenschaftlichem Interesse im einzelnen den Nachweis zu führen, welche Tragweite den diesbezüglichen Differenzpunkten zwischen dem Fürsten der Schule und dem großen spanischen Theologen an der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts in den einzelnen Teilen der Theologie und Philosophie zukommt. Das monumentale Werk von Del Prado „De veritate fundamentali philosophiae christianae“ hat dieses bezüglich der Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein definitiv erledigt. Ähnlich müßten die logischen Folgerungen aus den suarezianischen Lehrsätzen in der Naturphilosophie, Psychologie, Ideologie, Moral- und Rechtsphilosophie, in der Dogmatik wie in der Moraltheologie gewissenhaft abgeleitet werden, ohne den sonstigen wissenschaftlichen Verdiensten Suarez, in irgendeiner Weise nahezutreten. Seine selbständige Arbeitsmethode und Denkart würden unleugbar erwiesen, aber sein System und seine Methode könnten kaum als ein Weiterbau und als eine organische Weiterentwicklung des thomistischen Standpunktes angesehen werden.

---

[1] P. Franz Suarez S. J. Gedenkblätter, Innsbruck 1918, p. V.
[2] A. a. O., p. 27.
[3] A. a. O., p. 64.

Nun hat die Kirche nicht das suarezianische, sondern das wahre, reine, unverfälschte wissenschaftliche System des Meisters von Aquino vorgeschrieben. Da nun, leider, in Wirklichkeit der hl. Thomas in vielen Kreisen mit suarezianischer Brille gelesen, studiert und in solcher Färbung verstanden und erklärt wird, so erscheint der „Doctor eximius“ aus der Gesellschaft Jesu, bzw. seine eklektische Methode und sein wissenschaftliches Gefolge, bewußt oder unbewußt, tatsächlich mitschuldig daran, daß der Doctor Angelicus trotz aller päpstlichen Bestrebungen in den theologischen Anstalten noch immer nicht den ihm gebührenden Einfluß besitzt.

Diese Worte sind keineswegs gegen die Gesellschaft Jesu gerichtet. Suarez und sein Anhang darf nämlich mit ihr durchaus nicht identifiziert werden; denn Suarez ist nicht der offizielle Theologe der Gesellschaft, so daß ihre Mitglieder verpflichtet wären, ihm und seiner Methode in bezug auf den hl. Thomas zu folgen. Der „Doctor proprius“ der Gesellschaft ist vielmehr nach dem Willen des hl. Ignatius, nach dem Wortlaut der Konstitutionen und nach den ausdrücklichen Bestimmungen des Apostolischen Stuhles[1] der Aquinate, wie dies neuerdings der Ordensgeneral Ledóchowski anerkannt und neu eingeschärft hat.

Es gibt in der Tat eine mächtige Strömung unter den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, die eine offene Absage an Suarez und an seine Schule und einen rückhaltlosen, ehrlichen Anschluß an die wirkliche thomistische Lehre anstrebt. Es ist kaum eine bloße Vermutung, daß zwischen dem Motu proprio „Doctoris Angelici“ und der hochbedeutsamen, von uns wiederholt angeführten Rede des Kardinals Billot S. J. anläßlich der Neuorganisation der römischen St. Thomasakademie am 11. März 1915, sowie mit den übrigen päpstlichen Äußerungen der letzten Jahre ein Zusammenhang besteht. Jener ernste wissenschaftliche Vortrag enthält mehrere Teile und Wendungen, die offenbar an die Adresse der suarezianischen Schule gerichtet sind.

Ebenso steht es fest, daß durch die von der Studienkongregation vorgeschriebenen 24 thomistischen Fundamentalthesen die ihnen entgegengesetzten suarezianischen

[1] Vgl. „Gravissime Nos“, 30. Dezember 1892, Acta Leonis XIII. V, p. 136 ff.

Grundlehren getroffen wurden. Daher die Aufregung über dieses Dekret von seiten der Suarezianer in vielen Ländern. In der spanischen Zeitschrift „La Ciencia Tomista[1]" werden 24 Thesen „ad mentem eximii Doctoris P. Suarezii oppositae thesibus XXIV ad mentem S. Thomae a S. C. Studiorum approbatis" angeführt. Auch R. Schultes hat im „Katholik" den Versuch unternommen, die 24 approbierten Thesen mit der Lehre des Suarez zu vergleichen und fand, daß, vier Punkte ausgenommen, Suarez das Gegenteil von dem lehre, was der Apostolische Stuhl als die „germana doctrina" und die „principia et pronuntiata maiora" des hl. Thomas amtlich bezeichnet hat[2].

Suarez, den H. Hurter S. J. „maximus forte theologorum S. J." nennt[3], und seine wissenschaftliche Richtung besitzen keinerlei amtliche Empfehlung, geschweige denn eine förmliche Approbation von seiten des Apostolischen Stuhles. Der einzige Ausspruch Paul V., der hier in Betracht kommen kann, daß das ihm dargebrachte Werk Defensio fidei catholicae et apostolicae, „theologum eximium exprimat et pium[4]", kann nicht als eine wirkliche Gutheißung im theologischen Sinne gedeutet werden.

Es ist möglich, daß Suarez und seine Schule sich noch längere Zeit hindurch halten werden, weniger zwar aus inneren, wissenschaftlichen Gründen, als vielmehr durch den mächtigen Einfluß, den sein Anhang in der Gesellschaft Jesu direkt oder indirekt auf die öffentliche theologische Meinung ausübt. Indessen die Zeit selbst wird die Kirche und ihre Theologie zwingen, die großen, das öffentliche und wissenschaftliche Leben beherrschenden Probleme vom höchsten prinzipiellen Gesichtspunkte aus zu lösen. Das führt die Theologie naturgemäß zu einer durchaus soliden Fundamentierung ihrer eigenen Anschauungen, die nur in der reinen Lehre des Aquinaten gefunden werden kann. Sollte die Theologie ihrer Aufgabe nicht genügend entsprechen, dann wird die kirchliche Auktorität wieder eingreifen und den engsten Anschluß an ihren offiziellen Philosophen und Theologen, den Doctor Angelicus — und zwar mit Ausschluß einer jeden anderen, ihm entgegen-

[1] Tom. XV, p. 384—388.
[2] A. a. O., p. 20—26.
[3] Nomenclator liter. tom. III, p. 376.
[4] P. Franz Suarez usw., p. IV.

gesetzten Denkungsart oder Philosophie — von ihren Theologen verlangen, nicht etwa, um die wissenschaftliche Freiheit einzuschränken, sondern um die geoffenbarte Wahrheit im Kampfe um ihre Existenz, um ihre Rechte und Ansprüche wirksamst zu verteidigen. Die Stellungnahme des Apostolischen Stuhles in der Frage nach der Auktorität des hl. Thomas bewegt sich offenbar in dieser Richtung und wir hoffen, daß die Theologie selbst diesen ihr angewiesenen Weg beachten und wandeln wird.

Die Gesellschaft Jesu könnte demnach der katholischen Wissenschaft keinen größeren Dienst erweisen, als wenn sie sich offen und aufrichtig für die ganze, unversehrte Lehre des Fürsten der Theologen — mit Verzicht auf jedes etwa vorhandene Partikularprivileg von ihm abzuweichen — aussprechen würde. Ein solcher Entschluß würde infolge der überlegenen Stellung der Gesellschaft Jesu eine neue, erfreuliche Situation in der Theologie schaffen, deren segensreiche Wirkungen bald fühlbar werden müßten.

68. Die Lehre des hl. Thomas tritt uns in der Geschichte als Thomismus entgegen, der in der thomistischen Schule erhalten, verbreitet und im Geiste einer fortlebenden Tradition weitergebildet wurde. Diese Schule ist heute nicht mehr eine Privatdomäne eines Ordens, sondern Gemeingut der Kirche und ihrer Theologie, wenn es auch wahr bleibt, daß der Thomismus als wissenschaftliche Richtung im Predigerorden geboren, hauptsächlich von dessen Mitgliedern gegen die verschiedenen Gegner verteidigt und im Laufe der Jahrhunderte in pietätvoller Treue gepflegt und ausgebaut wurde. „Aus dem Schoße des in seiner Jugendkraft dastehenden Ordens war das Lebenswerk von Thomas hervorgegangen und dieser hatte ein so hervorragendes Geistesprodukt nur hervorbringen können, weil er Mitglied eines solchen Ordens war und an dessen idealen Gütern beständig teilhatte und teilnahm. Der Orden sah daher in dem thomistischen Lebenswerk ganz mit Recht sein eigenes Geistesprodukt, das er mit Gottes Hilfe durch Thomas hervorgebracht, das er auch zu erhalten, zu schützen und zu verteidigen hatte[1].“

[1] Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, p. 35.

Die Päpste haben dieses hervorragende Verdienst des Predigerordens stets anerkannt, mit Lobsprüchen überhäuft und die Schule des Aquinaten gegen ihre Gegner in Schutz genommen. Benedikt XIII. nennt die Söhne des Predigerordens „germanos S. Thomae discipulos, magisterio tanti doctoris imbutos[1]". Er spricht wiederholt von einer „insignis eiusque in Ecclesia schola[2]", die er wärmstens belobt und auffordert, allen Schwierigkeiten zum Trotz, ihre aus den Heiligen, Augustin und Thomas, geschöpften Lehren weiter zu verteidigen. Klemens XII. gewährt den Hörern der Schulen desselben Ordens große Privilegien, „ad amplificandum sub tanto Magistro probae incorruptaeque doctrinae studium[3]".

In der neueren Zeit spricht der Apostolische Stuhl nicht minder deutlich wie früher. Leo XIII. hebt mit Nachdruck hervor, daß die Familie des hl. Dominicus „summo hoc magistro (Thoma) iure quodam suo gloriatur[4]". Bei der Neuherausgabe der Werke des engelgleichen Meisters sagt der Papst „edendas curabimus clarissimorum eius interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis et Ferrariensis, lucubrationes, per quas tamquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit[5]". Von der neugegründeten Freiburger theologischen Fakultät, die den Söhnen des hl. Dominicus anvertraut wurde, erhofft Leo XIII. „ingentes obventuros utilitatis fructus ad sacrarum disciplinarum studia istic provehenda". „Scimus enim", spricht er zum Predigerordensgeneral, „optime de iis meritos esse sodales tuos, quibus solemne fuit et est eas explicare iuxta rationem a D. Thoma Aquinate traditam[6]." An derselben Universität, sagt Pius X., „voluisse Nos theologiae in collegio studia a sodalibus Dominicanis tradi, qui honestissimas scientiae, imprimis sacrae, consecuti laudes, securitatem iniiciunt magisterii, habentque domesticum in theologia lumen divum Thomam Aquinatem[7]". Dem Predigerorden versichert derselbe Papst: „summae erit semper gloriae Aquinatem

[1] „Demissas preces", 6. Nov. 1724, Bullar. O. P. VI, p. 545.
[2] „Pretiosus", 26. Mart. 1727, a. a. O., p. 622.
[3] „Verbo Dei", 28. Aug. 1733, a. a. O., p. 736.
[4] „Aeterni Patris", Acta Leonis XIII. I, p. 101.
[5] „Jampridem", 15. Okt. 1879, a. a. O., p. 114.
[6] „Quum plurimi", 28. Sept. 1893, Analecta Ord. Praed. I, p. 341.
[7] „Novum Beati Alberti", 6. Febr. 1906, a. a. O. VII, p. 464.

Doctorem inter suos sodales connumerare[1]." In einem Belobungsschreiben über Hugons O. P. Cursus Philosophiae thomisticae wird der hl. Thomas „proprium lumen atque ornamentum" des genannten Ordens bezeichnet und neben der Klarheit auch die darin vorgetragene „sincera S. Thomae doctrina" hervorgehoben[2].

Benedikt XV. will auch in dieser Beziehung nicht hinter seinen Vorgängern zurückbleiben. In einem feierlichen Gratulationsbrief anläßlich des 7. Zentenars des Predigerordens beglückwünscht er denselben und erklärt: „Huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit[3]." Eine jeden Zweifel ausschließende und entschiedene Anerkennung der Treue der Thomistenschule gegen ihren Meister. „Nomen autem doctrinae et disciplinae", sagt Thomas, „ad cognitionis acquisitionem pertinet. Nam doctrina est actio eius, qui aliquid cognoscere facit. Disciplina autem est receptio cognitionis ab alio[4]." Benedikt XV. will also einfach sagen: die im Predigerorden fortlebende historische Thomistenschule hat die vom Doctor Angelicus ererbte Lehre durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag rein und unversehrt bewahrt.

Die Vertreter der katholischen Wissenschaft dürfen sich demnach weder durch eine engherzige Schulrichtung noch durch das scheinbar vornehme Streben, über allen Parteien zu stehen, noch durch eine Art von Eifersucht abhalten lassen, die Worte des Heiligen Vaters auch praktisch anzuerkennen, schon deshalb nicht, weil die Doktrin des hl. Thomas kein einfacher Schul- oder Parteistandpunkt mehr ist, sondern eine gemeinsame Angelegenheit aller Theologen, ja aller katholischen Gelehrten.

In der Kirche teilt ein und derselbe Geist seine Gaben ganz nach freiem Ermessen aus[5]. Jede Korporation hat ihre vom Heiligen Geiste ihr zugewiesene Aufgabe zur Verwirklichung des Heiles in Christus. Der Thomismus,

[1] „Perillustrem", 14. Juni 1910, Acta Ap. Sed. II, p. 899.
[2] „Aquinatis disciplinam", Acta Ap. Sed. V, p. 487.
[3] „In coetu sodalium", 29. Oktober 1916, a. a. O. VIII, p. 397.
[4] S. Thomas in I. Post. Analyt. lect. 1.
[5] I. Cor. 12, 11.

wenngleich historisch zunächst in einem Orden entstanden, ist ein von der göttlichen Vorsehung in der Kirche errichtetes Arsenal zur Verteidigung und Erklärung des gesamten geoffenbarten Glaubensinhaltes. In ihm sollten sich alle zusammenfinden, um sich mit den Waffen der Wahrheit zu rüsten und unter der Führung des obersten Befehlshabers der heiligen Wissenschaft hinauszuziehen, um die Schlachten Gottes für Wahrheit und Gerechtigkeit gegen Irrtum und Sünde zu schlagen.

Niemand fürchte, daß die Rüstung des Thomismus zu schwerfällig, seine Wege zu eng seien. Ein Kampf ohne genaue Direktiven und Befehle, ohne ernste Subordination, ein Sieg ohne unbedingtes Vertrauen auf die Wahrheit und Heiligkeit der eigenen Sache ist aussichtslos.

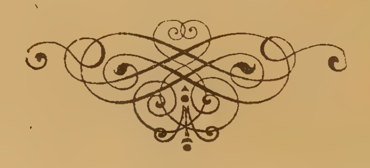
Kenner der schwierigen Probleme in der Theologie wissen nur zu gut, daß es, selbst die größte Treue zu Thomas vorausgesetzt, auch in den spekulativen Fragen zahlreiche, noch nicht genügend erforschte Gebiete gibt und auch immer geben wird, wo sich die tiefsten Denker in ihrer Geistesarbeit weiter üben können. Nicht eine mechanische Knechtung, noch ein formloses Einerlei wird die Folge des Anschlusses an den Aquinaten sein, sondern wahre Freiheit des Geistes, d. h. Sicherheit vor der Gefahr, sich zu irren. Denn „das Gebundensein an die Wahrheit hebt den irrtumsfähigen menschlichen Geist und macht ihn frei und stark für das weitere Vordringen im Reiche der Wahrheit[1]."

Ja, dieses unablässliche Vordringen im Reiche der Wahrheit auf Grund der von der Kirche vorgeschriebenen Lehre des hl. Thomas streben wir an. Fortschritt ist auch unser Wahlspruch nach den auf unseren Fall angewendeten Worten des Vinzenz von Lerin: „Christianae religionis dogma sequatur has, decet, profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit; quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem[2]."

[1] Dörholt, a. a. O., p. 35.
[2] Common. c. 24.

Die Kirche hat folgende Worte Innozenz VI. über den hl. Thomas in ihr Offizium aufgenommen: „Huius Doctoris doctrina prae ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum: ita ut nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse et qui eam impugnaverit, semper fuerit a veritate suspectus[1]."

Das und nichts anderes wollte die vorliegende Abhandlung theologisch untersuchen und begründen.



[1] Brev. O. P. Lect. IV. in die oct. S. Thomae.

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus IV, 116—152, 463—495; V, 365—380)

3a *Mezger*, Paul., OSB, v. n. 40.

3b *Molina*, Ludovicus de, SJ (1536—1600).

1. CONCORDIA liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos. Doctore Ludovico Molina primario quondam in Eborensi Academia Theologiae professore e societate Iesu autore. Adiecti sunt duo indices, rerum alter, alter eorum scripturae locorum, qui vel ex professo, vel obiter explicantur, eodem autore. Olyssipone. Apud Antonium Riberium typographum regium, MDLXXXVIII. Cum privilegio et facultate superiorum. Expensis Ioannis Hispani et Michaelis de Arenas Bibliopolarum. 4⁰ (512 pp.). (Dedicatum Cardinali Alberto de Austria, Portugaliae gubernatori.)

2. *Appendix* ad Concordiam liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Doctore Ludovico Molina primario quondam in Eborensi Academia theologiae professore e societate Iesu auctore. Olyssipone, apud Emman. de Lyra typographum. MDLXXXIX. Cum facultate Superiorum. 4⁰ (44 pp.).

‚Appendix' hic insertus est p. 789—805 Livini de *Meyer* (1655—1730), SJ (n. 293), Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis . . . (1705).

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis . . . Altera editio. Conchae 1592. Lugduni 1593. Editio tertia. Venet. 1594.

Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, concordia. Altera sui parte auctior: Doctore Ludovico Molina . . . e Societate Iesu, auctore. Adiecti indices, rerum alter, alter Scripturae locorum, auctoris opere prioribus accuratiores.

Antverpiae, ex officina typographica Ioachimi Trognaesij, M.D.XCV, 4°, 405 pp. (Ed. Antv. I.) Graz UB. I 54.545.

Liberi arbitrii . . . Accedit nunc appendix ad hanc concordiam, Iuxta exemplar quod prodiit Antverpiae, ex officina typ. Ioachimi Trognaesii, MDXCV, 4°, 412 pp. (Index intra p. 412 et 439; index appendicis intra p. 439—460). Ed. II. Antv.

Liberi arbitrii . . . Ven. 1602. — Tertia editio, auctior et emendatior. Antverpiae, ex officina Ioachimi Trognaesii 1609. 4° (495 pp). — Antverpiae 1715. — Lipsiae 1722.

Concordia liberi arbitrii cum gratiae . . . altera sui parte auctior, D. Ludovico Molina, e Societate Iesu auctore, adiecti Indices, rerum alter, alter Scripturae locorum auctoris opera prioribus accuratiores; accedit nunc appendix in hanc concordiam. Parisiis, Lethielleux, 1876. 8° (VIII, (647 pp.). V. 1167, 1168, 1.

In editione operis Molinae ‚de iustitia et iure', Coloniae 1733, legitur initio (V, 1168):

‚Advertendum tamen est, quod in editionibus Conchensi, Lugdunensibus et Venetis (Concordiae), primo loco collocentur commentaria Molinae in I. P. D. Thomae, quibus disputationes nonnullas de praedestinatione inseruit. Ad calcem vero commentariorum adiectae sunt disputationes quaedam ex Concordiae libro excerptae, quae ad hanc primam Partem illustrandam spectare videbantur. Unde fit, ut *tota* Molinae Concordia in praefatis editionibus non reperiatur, sed in *Ulyssiponensi* tantum et *Antverpiensibus*; quamvis idem disputationum ordo in quavis editione servatus sit. Illud porro *discrimen* est inter editiones Ulyssiponensem et Antverpiensem primam, quod occasione quarumdam difficultatum, quas contra systema Concordiae proposuerant adversarii, *adiecit* autor in Antverpiensi dissertationes paucula, quibus priorem editionem ab aemulorum suorum calumniis egregie vindicat. Praeterea, ut facile deprehendet, quisquis Ulyssiponensem editionem cum Antverpiensi exacte conferet, *praetermissa* sunt quaedam in posteriori illa editione, Antverpiensi scilicet, quae in Ulyssiponensi leguntur; sed nullius omnino momenti: quaedam etiam eadem licet quoad substantiam, paulo explicatius enucleantur'. V, 1167—1170, 1. *Hurter* III[3], 148—151. *Morgott* im *KL* VIII, 1734—1750. *KlHl* II, 1000 f.

I. Molina recessit a doctrina *S. Thomae* docentis (S. th. I q. 105 a 5), Deum causas secundas ad agendum movere, ut applicet virtutes earum ad operationem. Eandem *Ferrariensis* doctrinam *commentitiam* vocat Molina. Ita testis est indirectus, s. Thomam et veteres Thomistas, cum quibus recentiores Thomistae consentiunt, docuisse praedeterminationem et praemotionem physicam.

Molina enim in *Concordia*, q. 14 a. 13 disp. 26 (Antv. 1595, p. 110) inquirit: „Concursus Dei generalis an sit influxus in causas, quasi prius eo motae agant, an immediatus cum illis in earum natu-

rales actiones, et effectus.“ Aliis verbis: Influxus Dei, estne praemotio physica, an concursus simultaneus?

„Divus Thomas“, ait Molina (*l. c.*), prima parte q 105 art. 5 docet, Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis. In primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conservat, ut Durandus dicebat. Deinde, quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas et virtutes earum applicet ad operationem: non secus atque artifex securim applicat ad sciendendum. Huius vero rei rationem reddit, quoniam semper quando sunt multa agentia inter se ordinata, secundum ita agit virtute primi, ut ab eo ad agendum moveatur.“

Hanc S. Thomae doctrinam impugnat Molina, duas difficultates in eadem inveniens. Prima: res non indigere illo motu divino. Secunda: Deum in sententia S. Thomae non concurrere immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum.

„Duo autem sunt“, pergit Molina, „quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. *Primum* est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet: quin potius existimem, ignem sine ulla sui mutatione calorem in aquam sibi admotam inducere.“ Deinde distinguit duo instrumentorum genera: quaedam, quae non habent integram virtutem ad operationem. „Atque haec indigent motu et applicatione alterius agentis, ut aliquid efficiant.“ . . . „Alia vero sunt instrumenta, quae vel habent integram virtutem ad agendum, ut semen decisum a generante, vel sunt ipsamet integra virtus, ut calor ignis, et caeterae virtutes naturales. Atque eiusmodi instrumenta, si sint apte coniuncta, non indigent motione et applicatione superaddita a causis principalibus . . . *Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam Divus Thomas in causis secundis exigit.*“

„*Ferrariensis* 3. contra Gentes c. 70 ait, eiusmodi applicationem esse vim quandam in causis secundis, quae est velut esse intentionale virtutis divinae, eo modo, quo species colorum in medio dicuntur esse intentionale colorum; quae quidem vis, ut inquit, est quippiam superadditum virtutibus causarum secundarum, et tamdiu in illis est, quamdiu ipsae suas efficiunt operationes; quibus cessantibus, continuo vim illam desinere arbitratur. Hoc tamen *commentitium* plane est, nullaque ratione fulcitur, et res frustra multiplicat.“

„*Secundum,* quod mihi difficultatem parit, est, quod iuxta hanc Divi Thomae doctrinam, Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet causis secundis. Etenim tam virtutes causarum secundarum, quas Deus confert et conservat, *quam etiam motus et applicatio earum,* in ipsismet causis secundis sunt: quare si Deus his tantum rationibus concurrit, profecto non influit immediate immediatione suppositi in actus et effecta causarum secundarum. Licet autem Ferrariensis loco citato id admittat, contrarium tamen probare videntur efficaciter, quae hac et praecedente disputatione adversus Durandi sententiam dicta sunt, ut iam nunc patebit.“

Deinde Molina suam, a doctrina s. Thomae alienam ipso fatente, sententiam statuit (*l. c.* Antv. 1595, p. 111):

8*

„Dicendum itaque est, Deum immediate immediatione suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet, ut quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem, et per eam terminum seu effectum producit; sic Deus concursu quodam generali immediate influat cum ea in eandem operationem, et per operationem seu actionem terminum illius atque effectum producat. Quo fit, ut concursus Dei generalis *non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum.*"

Deinde S. Thomam praeter locum citatum forsitan sibi favere putat Molina, et citat *Caietanum* et *Scotum:* „Quicquid autem sit de loco illo paulo ante citato, forte neque Divus Thomas a nobis dissentit" (*l. c.*, p. 111)

In fine disputationis dicit Molina, Deum et causam secundam esse causam integram effectus sicut *duo trahentes navem: L. c.*, p. 114: „. . . At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus: totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac *cum duo trahunt navim* totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus . . ."

(*L. c.*, p. 114.) „Ex dictis praeterea intelligetur, quando causae subordinatae sunt inter se, ita ut aliae sint magis, aliae minus universales, aliae particulares, *necesse non esse,* ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiam si essentialiter subordinatae sint inter se, et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu: sed satis esse si immediate influat *in effectum.*

Cum Molina veteres e Societate Iesu doctores in interpretanda S. Thomae doctrina de applicatione creaturarum consenserunt, ut Ioannes *Azor* († 1603; *Dummermuth* 1, p. 738—741), v. n. 119. Martinus *Becanus* († 1624; *l. c.* 733—735), v. n. 122, 2. Robertus *Bellarminus* († 1621; *l. c* 732), v. n. 263. *Conimbricenses* (*l. c.* 56, 234, 733), v. n. 268*b*. Henr. *Henriquez* († 1608), v. n. 281. Bened. *Pererius* († 1610; *l. c.* 735—738), v. n. 189. Franc. *Suarez* († 1617; *l. c* 729—732), v. n. 308*f*. Franc. *Toletus* († 1596; *l. c.* 686—699), v. n. 219. *Ratio studiorum SJ* (1586; *l. c.* 741—749), v. n. 300*a*.

II. De *scientia media* ita loquitur Molina in *Concordia,* q. 23 a 4 et 5, disp. 1, membro ultimo, in quo „traditur ratio conciliandi aliqua ex parte Patres, exponendique sacras scripturas, quae de praedestinatione loquuntur, sententiaque auctoris magis adhuc explanatur" (Antv. 1595, p. 385):

p. 386 dicit Molina, sententia S. Augustini de praedestinatione gratuita multos perturbatos esse, indoctos et doctos, praesertim in Gallia. S. *Prosper* narrat in sua ad Augustinum epistula, „pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum *praescientiam*[1] receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscuiusque *praeviderit,*

---

[1] i. e. scientiam mediam Molinae.

et sub ipso gratiae adiutorio, in qua *futurus esset voluntate et actione praescierit*" (p. 386; *Migne,* PL 44, 953). Fatetur deinde Molina (*l. c.*): „Sententiam vero Augustini secutus est *Divus Thomas* et post eum plerique Scholasticorum."

p. 387. „Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione . . . sequentibus principiis . . . inniti iudicamus: quae si data explanataque semper fuissent, forte neque *Pelagiana* haeresis fuisset exorta; neque *Lutherani* tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes, cum divina gratia, praescientia et praedestinatione cohaerere non posse; neque ex *Augustini* opinione, concertationibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent . . ."

p. 387. „Primum principium ac *fundamentum* est modus ille divinitus influendi, tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales . . ."

p. 388. „Tertium est: *Praescientia* illa *media* inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua . . ante actum liberum suae voluntatis cognovit Deus, quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum . . . Atque ex hoc principio . . . ostendimus libertatem creati arbitrii cum divina praescientia cohaerere.".

p. 288*b*. „. . . Neque . . . dubito, quin ab *Augustino* et ceteris Patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de praedestinatione[1] sententia, ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, si eis proposita fuisset[2] . . . (p. 389) haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a *nemine*[3], quem viderim, *hucusque tradita* . . ."

Scientiam mediam excogitavit Molinae magister Petrus *Fonseca* S.J qui tamen eam ante Molinam non evulgavit, „ne hac ratione *novum* aliquid fortasse induceretur . . .". Tom. 3 Metaph., l. 6 c. 2 q. 4 sectio 8 *Dummermuth* 1, 750.

Annat n. 116. Arrubal n. 118. Becanus n. 122. Fonseca n. 274 Fourmestraux n. 142*c*. Frins n. 143*a*. Herice n. 153. Meyer Liv. n. 293 Régnon n. 301*a*.

Alvarez n. 260. Azor n. 119. Bañez n. 121. Baronius n. 262*b*. Cf. Becanus n. 122. Cf. Bellarminus n. 263. Brias n. 125. Büttner n. 126*a*. Del Prado n. 269*b*. Dummermuth n. 15*a*. Henriquez n. 281. Lemos n. 286*a*. Lucaciu n. 289*a*. Macedo n. 290. Massoulié n. 292.

---

[1] *gratuita* quoad hoc, „quod Deus hunc potius ordinem rerum, quam alium voluerit creare, et in eo haec potius auxilia, quam alia conferre, cum quibus praevidebat hos et non illos, pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam aeternam" (p. 388); *non gratuita* in illo ordine semel electo, quia voluntas praedestinandi „pendens fuit ex eo, quod unus potius usus, quam alius, pro libertate arbitrii eorum esset futurus . . . Atque ex hoc capite diximus dari rationem praedestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii praevisi" (p. 388). Ita Molina in quarto principio.

[2] Proposita fuit in epistula s. *Prosperi,* ut supra, sed. s. Augustinus eam respuit. V. *Philippeau,* n. 192*b*.

[3] aut sancto Patre aut theologo scholastico. V. *Henriquez,* n. 281; *Typhanius,* n. 218*a*.

Peña n. 298. Pereyra n. 189. Philippeau n. 192*b*. Reginaldus n. 301. Ricardi n. 303. Serry n. 308. Tiphaine n. 218*a*. Cf. Toletus n. 219.

294 *Montesinos*, Ludovicus de († 1621), Commentaria in 1 II D. Thomae ... Compluti 1621 *s.* fol. 2 t. *Antonio* II, 54. *Hurter* III³, 666 *s.* Br. M. 3845. e.

295 Cf. *Noris* (Norisius), Henricus, OSA, Card. (1631—1704, 1674 Prof. d. Kircheng. in Pisa, 1692 Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek, 1695 Kardinal, überaus eifrig im Studium.) 1. Historia Pelagiana. — 2. Dissertatio historica de synodo quinta oecumenica. — 3. Vindiciae Augustinianae. Alle 3 Schriften zusammen: Patavii 1673. Lipsiae, 1677, fol. etc. *Hurter* IV³, 855—862. *KL* IX, 497, 498. *KlHl* II, 1160.

Die *Historia pelagiana* wurde des Bajanismus und Jansenismus bezichtigt und hatte eine Menge Gegenschriften zur Folge, wurde aber vom heiligen Offizium mit keiner Zensur belegt.

Opp. omnia, ed. fratres *Ballerini*, Veronae 1729—1733, 4 t. Ein 5. Bd. enthält u. a. 204 Briefe.

Die *Vindiciae Augustinianae* sind abgedruckt bei *Migne*, PL 47, 571—882. Das Verzeichnis der von Noris bekämpften Augustinsgegner, im 9. und letzten Kapitel; *ebenda* 881, 881. Es sind u. a.: Adamus Ioannes, SJ. Annatus Fr., SJ. Arriaga Rod., SJ. Cornelius a Lapide, SJ. Labbe Philippus, SJ. Maldonatus, SJ. Mariana Ioann., SJ. Molina, SJ. Moraines Antoninus. Pererius, SJ. Petavius, SJ. Rainaudus Theoph. Roberti Ioann. Sirmondus Iac., SJ. Greg. de Valentia, SJ. Vasquez Gabr., SJ.

295a *Oviedo*, Petrus de, O. Cist., v. n. 185*a*.

295b *Pacheco*, Didacus de Silva, OSB, v. n. 186.

295c **Padilla*, Antonius de, SJ (1554—1611). 1. De efficacia gratiae, Conciliorum et ss. Patrum auctoritatibus firmatum. Valladolid. — 2. Commentaria in 2 II Divi Thomae. 4⁰. — 3. De sacramento Poenitentiae. 4⁰, 2 t. 1586. Cat. Salamanca. — 4. Brevis resolutio eorum quae latius disseruntur in controversia P. Antonii de Padilla, et in tractatu P. Francisci Suarez, de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, circa quod fere tota controversia in eo sita est. Rom, bibl. Ang. 883, s. XVII, f. 36—49. — 5. De efficacia gratiae et motionis divinae circa actus humanos. Rom, bibl. Ang. 885, f. 21—28 et 1—208, s. XVII. VI, 77 s., *A, B, C, D.* Cf. *Antonio*, I, 148.

6 *Pallavicino*, Sfortia, SJ († 1667), Disputationes in primam secundae D. Thomae. Lugduni, 1653. VI, 126, 20. *Hurter*, IV[3], 196.

7 *Paludanus*, Michaël, OSA († 1652), Commentaria in 1 II de beatitudine, q. 1–6. Lovanii, 1664, fol. (Br. M. 3558 h.). *Hurter* III[3], 957 s.

7a *Paquet*, Ad. Al., v. n. 41.

Die 6 Bände erschienen in 2. Auflage Rom 1905–1910.

7b Cf. *Paulus*, V. (1605–1621) ita iudicavit de sententia thomistica circa gratiam efficacem in conclusione Congregationum de auxiliis.

Ex autographo Pauli V. (*Schneemann*, Controversiarum ... [1881] p. 291):

‚*Noi:* che In gratia del Signore il Concilio ha definito che necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo ... l'opinione de' Dominicani è molto diversa da Calvino, perchè i Domenicani dicono che la gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium et fa che l'homo operetur iuxta modum suum, i. e. libere ...'	*Nos:* In gratia Domini Concilium definivit, quod ‚necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo' ... opinio Dominicanorum est multum diversa a Calvino, quia Dominicani dicunt, quod ‚gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium' et facit, ut ‚homo operetur iuxta modum suum, i. e. libere ...'

Bellarminus contrarium censuerat (*l. c.*, p. 290):

‚che l' opinione della predeterminazione fisica è di Calvino et Luthero ...'	quod opinio praedeterminationis physicae est Calvini et Lutheri ...

Similiter *Du Perron* censuerat (*l. c.*, p. 290):

‚che l'opinione della predeterminazione sarà accettata e sottoscritta dagli heretici per bene etc., che Calvino l'enunziò in sensu supposito, et in sensu supposito la dannava il Concilio Tridentino, dicendo nude che l' homo potest abjicere gratiam;[1] ...'	quod opinio praedeterminationis erit acceptata et subscripta ab haereticis libenter etc., quod Calvinus eam enuntiavit ‚in sensu supposito' et ‚in sensu supposito' eam damnavit Concilium Tridentinum, dicens nude, quod ‚homo potest abjicere gratiam; ...'

Der Papst ist anderer Ansicht über das Verhältnis der thomistischen Lehre zu Calvin, indem er sagt: sie ist *sehr verschieden von Calvin, molto diversa dal Calvino*, was der Papst auch im Sinne der Thomisten begründet.

[1] Hoc nude etiam Thomistae dicunt.

Auf den Schreckschuß von der Übereinstimmung der physischen Vorausbewegung mit Calvin hatte schon *Thomas de Lemos* OP in der Congregatio de auxiliis erwidert, daß Calvin bezüglich der Bejahung der aus sich wirksamen Gnade mit der katholischen Wahrheit übereinstimme, von ihr aber in der falschen Folgerung abweiche, daß sie die Freiheit aufhebe. Darum stimmten die Thomisten in der Behauptung der aus sich wirksamen Gnade nicht mit Calvin überein, sondern mit der katholischen Kirche. *Lemos,* Acta, p. 1223, 1224:

Itaque in hac propositione, quae docet efficaciam auxilii gratiae ex se solo esse independenter a voluntate creata, Calvinus non erravit, sed cum veritate sensit. Erravit autem, quia ex hoc antecedente de fide contra Pelagianos, ipse intulit laedi aut tolli hominis libertatem. Quod si ipse praedicando efficaciam divinae gratiae independentem ab homine, similiter teneret, illam non destruere, sed causare et perficere libertatem, nullo modo in hac materia erraret; sed in hac parte ita catholicam veritatem teneret, sicut Augustinus ipse. Ac proinde, cum discipuli S. Thomae praedicant efficaciam auxilii gratiae independenter ab homine, non cum Calvino conveniunt, sed cum ipso Augustino, et cum catholica veritate.

Darum habe auch das Konzil in Trient das eine als wahr definiert, das andere als Irrtum verurteilt. *Lemos*, Acta, p. 1043, 1044:

Igitur Concilium ex duobus quae Calvinistae dicebant; alterum verum, quod, videlicet, liberum arbitrium sit vere a Deo motum; alterum falsissimum, quod taliter motum libertatem non haberet: illud verum firmat, et docet contra Pelagianos, dicens: liberum arbitrium esse a Deo non solum excitatum moraliter, sed vere et active proprie motum: alterum vero falsum condemnat, cum dicit: si quis dixerit, liberum arbitrium ita a Deo excitatum et motum nihil cooperari Deo excitanti atque vocanti; anathema sit.

Von späteren Päpsten haben sich in ähnlichem Sinn, als Paul V., geäußert: Klemens XI. (n. 266), Benedikt XIII. (n. 263*a*), Benedikt XIV. (n. 263*b*). — Ricardi (n. 303).

297c *Pedrosa*, Petrus Cornejo de, O. Carm., v. n. 42.

297d *Pègues*, Thomas, OP, Commentaire ... (n. 43), t. VII—IX.

298 *Peña* (Pegna, Penia, Pena), Franciscus (c. 1540—1612, domo Aragonius, ex oppido Villaroya de los Pinares prope Caesareaugustam, iurisconsultus ac theologus e Valentina schola, cuius sacrascientiae professorem eximium Ioannem Blasium Navarrum [*Antonio* I, 662] adeptus est ibi praeceptorem. A Philippo II. Rotae Romanae auditor designatus, cuius postea decanus fuit, munere isto integerrime et magna doctrinae atque eruditionis celebritate functus est. Ne cursum officiorum erga Romanam ecclesiam interrumperet, canonicatum Caesaraugustanum prius, dein episcopatum Albarrazinensem repudiavit. Ob hanc temperantiam a rege catholico pensionibus opimis ditatus est, maioreque apud eum in dies gratia atque existimatione. Canonisationem Didaci Complutensis, Hyacinthi, Raymundi, Caroli Borromaei, Franciscae Romanae iudex promovit Apostolicus. Quasi a manu et studiis fuit Hispaniarum legatis. *Antonio* I, 457 *s*, qui scripta Peñae canonistica et hagiographica enarrat, omittit autem sequens:),

„Acta Congregationum Romae habitarum super materia de auxiliis divinae gratiae, de ordine et praecepto S. D. N. Clementis papae VIII, anno 1601."

Post haec verba manu *Thomae de Lemos* OP: „Istum librum Dominus Doctor Pena, Rotae decanus, compilavit, in quo provide plura manu eius propria scripta continentur. Ita assero ego fr. Thomas de Lemos."

Paris, St. Geneviève 260, f. 1—121. Pap. 210 ff. 310×224 *mm*, s. XVII.

„Acta Congregationum ... gratiae, primo coram censoribus theologis a sancta Sede apostolica deputatis, deinde coram felicis recordationis Clemente VIII et Paulo V, summis pontificibus. — Historiam hanc scripsit doctor Franciscus Pena, rotae decanus."

Paris, Arsenal 462, pap. 305 ff. 224 *mm*, s. XVII.

Wie Frances in der Vorrede zu Peñas Rota-Entscheidungen sagt, genoß Peña das volle Vertrauen Klemens VIII., der sich seinen Rat bei den schwierigsten Geschäften erbat und ihn auch genau befolgte Über den Verlauf der *Congregatio de auxiliis* berichtete Peña monatlich an die Inquisition nach Madrid. Im Auftrag des Königs von Spanien wurde er mehreremal bei Klemens VIII. und Paul V. wegen Beendigung der Gnadenstreitigkeiten vorstellig. Über die Verhandlungen der *Congregatio de auxiliis* verfaßte er ein Tagebuch. Dieses vermachte er samt vier Aktenbänden dem P. Thomas de Lemos OP, worauf des letzteren handschriftlicher Vermerk hinweist: ‚Libro de Monseñor Peña, que contiene varias cosas, muchas cartas, y relaciones muchissimas. acerca de la causa de los Auxilios de la Divina Gracia. El qual libro con otros quatro mandò se me diessen a Mi Fray Thomas de Lemos, despues de sa muerte.' Von Lemos kamen die fünf Bände in das Archiv des Dominikanergenerals. Vom Tagebuch wurden notariell beglaubigte Auszüge für römische und französische Bibliotheken angefertigt.

Daß Peña Jesuitenfeind gewesen sei (Liv. de *Meyer*, Hist. ... III, 2, 200, und nach ihm Morgott im *KL* III, 905), ist nicht erwiesen. *Serry*, Hist. Congr. de aux., Praef., § 10. — Liv. de *Meyer*, Hist. controv. ..., III, 2, 200; Hist. vindic. I, 3, 244 *s. Antonio*, I, 457 *s. Hurter*, III³, 578 *s. Schulte*, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonischen Rechts ... III (1880), 734.

298a *Perez*, Ant., SJ, v. n. 44.

298b *Perez*, Hieron., OBM de Mercede, v. n. 191.

298bb **Perez*, Sebastianus (Hispanus, prof. philos. Salmantinus, prof. Escurialensis, magister Card. Alberti Austriaci, episc. Uxamensis, 1598), Super primam Secundae S. Thomae commentaria. *Antonio* II, 283.

298c *Perez de Menacho*, SJ, v. n. 45.

298d *Peri*, Hyac., OSB († 1733), v. n. 192.

P. Peri ist nicht, wie n 192 gesagt wird, bei der Abfassung des Kommentars zur III. pars vom Tode ereilt worden. Demnach ist der Absatz bei n. 192: ‚Bei der Abfassung . . . Ad lectorem)' zu streichen.

Diese Berichtigung sowie die folgenden wertvollen Mitteilungen verdanke ich der Güte von P. Othmar *Wonisch*, OSB, Bibliothekar des Stiftes St. Lambrecht in Obersteiermark, dem ich hiefür den herzlichsten Dank ausspreche.

Die Stiftsbibliothek in St. Lambrecht enthält auch Peris

*Kommentare zur (I) secunda Secundae, zur (II) tertia pars und teilweise zum (III) Supplementum.

I. *Quaestiones . . . Secunda Secundae. De virtutibus theologicis. De iustitia, iure, restitutione.

Ms. XLV B. *a* 20 der Stiftsbibliothek St. Lambrecht. Gr.-Fol. 224 Bll.

Fol. 1. Tractatus posthumus cl. P. Hyacinthi Perii Benedictini Lambertini authore P. Josepho *Schwizen* (Benedictino Lambertino). Incipit feliciter. Praefatio ad lectorem.

Fol. 3. Approbationes. Leer.

Fol. 7. Index quaestionum, articulorum, paragraphorum (der erschienenen fünf Bände) iuxta numerum marginalem, v. n. 192.

Fol. 188. Quaestionum theologicarum Divi Thomae Aquinatis Secunda Secundae, continens tractatus quatuor de virtutibus theologicis (;) iusticia, iure, et restitutione. Tractatus I. De virtutibus theologicis fide, spe, et charitate.

1. Fol. 18 beginnt mit dem letzten Satz der Nummer 369 des Tractatus I. In Secundam Secundae (Fol. 188). De virtutibus theologicis. *Expl.* . . . non vero ob revelationem divinam.

Articulus V. An revelatio universalis sufficiat ad credenda fide divina particularia sub universali contenta. *Inc.* Sensus huius difficultatis est . . .

Fol. 187. *Expl.* . . . cunctos apices eius arbitrio humillime subiicimus. Finis. Anno 1750, 12. decembris media ante meridiem. (1250 n.)

Der Rest des Traktates ‚De fide' scheint zu fehlen. Doch wäre es möglich, daß in den vielen anonymen Nachschriften (Kollegienheften), die vorhanden sind, dieser Traktat erhalten ist (P. *Wonisch*).

Fol. 188 Pars II. De spe theologica *Inc.* Cum inter divinae fidei arcana . . .

Fol. 217'. *Expl* . . . ad te, qui Deus misericordiarum es et totius consolationis feliciter pervenire. I. O. Gl. D. (174 n.)

Fol. 218. Pars III. De charitate theologica. *Inc.* Deus charitas est, inquit Apostolus Ioannes . . .

Fol. 254. *Expl.* . . . tandem in charitate perfecta erga ipsum finiamus, aeternum cum ipso, sanctissima Deiparente, S. Lamberto, S. Benedicto, S. Thoma Aquinate, omnibusque beatis caelitibus felices victuri consecramus. U. I. O. Gl. D. Finitus 21. Junii 1751 in Waldegg hora 12. in meridie. (200 n.)

Der vierte Traktat ‚De iustitia, iure et restitutione' fehlt in dieser Handschrift, ist aber in der folgenden enthalten:

Ms. XLV B. *b* 15 der Stiftsbibliothek St. Lambrecht. 4°. 258 Bll. (Autograph.)

2. Fol. 58. Tractatus in 2. 2. D. Thomae Aquinatis a qu. 57 ad 79. De iure et iustitia. *Ine.* Perlustratis hactenus plurimis . . .

Fol. 111'. Finivi componendo die 4. Julii 1720, dictando die 13. eiusdem mensis. (Bezieht sich auf den Traktat de iure.)

Fol. 119'. *Expl.* Et haec . . . de iure et iustitia pro brevitate temporis dicta sunto. I. O. G. D. Finivi componendo die 13. Julii anni 1720. dictando vero die 22. eiusdem mensis. (592 n.)

Fol. 120. Tractatus scholastico-moralis de restitutione. *Inc.* Brevis vocula, de qua in praesentiarum tractaturi sumus . . .

Fol. 258'. *Expl.* . . . quae omnia infallibili s. Matris Ecclesiae regulae cum profundissima demissione ac resignatione subiecta volo. (1399 n.)

II. *Quaestiones . . . Pars tertia. De incarnatione. De sacramentis in genere. De Eucharistia et poenitentia.

Ms. XLV B. *b* 13 der Stiftsbibliothek St. Lambrecht. 4°. 116 Bll. (Autograph.)

3. Fol. 1. Tractatus in 3am partem divi Thomae Aquinatis de Augustissimo Incarnationis mysterio. Proemium.

Inc. Quamvis ineffabile hoc et a saeculis absconditum mysterium . . .

Fol. 116. *Expl.* . . . ad . . . Angelici Doctoris coeterorumque nostri studii Patronorum honorem conquiescat. Finivi dictando 12. Martii 1717. (765 n.)

Ms. XLV B. *a* 20, wie oben.

Fol. 3'. Tractatus in 3_{am} partem D. Thomae de Augustissimo Incarnationis Mysterio. Proemium. Folgt nun der eben beschriebene, im Autograph erhaltene Traktat, jedoch nur das Proemium.

Ms. XLV B. *b* 15 der Stiftsbibliothek St. Lambrecht. 4°. 258 Bll. (Autograph.)

4 Fol. 31. Tractatus in 3^{am} partem D. Th. Aquinatis a qu. 60. De Sacramentis in genere et in specie de Eucharistia. Pars prima. De Sacramentis in genere. *Inc.* Materia, quam hic disputandum assumimus, sunt Sacramenta . . .

Fol. 40'. *Expl.* Et haec de Sacramentis in genere ad gloriam Authoris Sacramentorum sufficiant. (130 n.)

Die Traktate ‚De baptismo' und ‚De confirmatione' scheinen zu fehlen.

5. Fol. 43. Pars secunda. De venerabili Eucharistiae Sacramento. *Inc.* Mysterium mysteriorum quinimo mysteriorum miraculum . . .

Fol. 57'. *Expl.* . . . una nobiscum sit data, dicata ac consecrata. Amen. Anno 1721 (214 n.).

Ms. XLV B. *b* 12 der Stiftsbibliothek St. Lambrecht. 4°. 131 Bll. (Autograph.)

6. Fol. 1. Tractatus de poenitentia. *Inc.* Poenitentia dupliciter considerari potest . . .

Fol 123'. *Expl.* . . . deprecantes, ut post huius vitae cursum vere poenitentibus gratiam suam in aeterna beatitudine nobis impertiri dignetur. Finivi componendo di (!) 24. Martii, dictando vero 27. eiusdem mensis anno 1715. (854 n.)

III. *Quaestiones . . . Supplementum, De extrema unctione, Ordine, matrimonio.

Jener Teil des in der III. pars enthaltenen Traktates ‚De poenitentia', welcher nach S. th. III q. 90 a. 4 folgt und im

vorigen Ms. XLV B. *b* 12 fol. 1—123′ enthalten ist, gehört schon zum Supplementum.

Ms. XLV B. *b* 12, wie oben.

7. Folio 124. Tractatus de tribus ultimis sacramentis Extrema unctione, Ordine et Matrimonio. *Inc* Ut methodo Thomisticae insistamus, tradam hic . . .

Fol. 131′. *Expl.* . . . ut in eo sicut et in omnibus aliis glorificetur Deus. Amen. Finitus di (!) 6. Aprilis anni 1715. (77 n.)

Der Traktat ‚De novissimis' fehlt.

298 e *Picardi* (?), Eman. a s. Augustino (pseud.), v. Ricardi, n. 303.

298 f *Pignataro*, Felix, SJ, v. n. 194.

298 g *Piny*, OP, cf. n. 249.

299 Cf. *Pius X.* (1903—1914) in Motu proprio ‚Doctoris Angelici[1]' die 29. Iunii 1914 inquit: ‚. . . omnes qui philosophiae et sacrae theologiae tradendae dant operam, illud admonitos iam voluimus[2], si ullum vestigium, praesertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent, non sine magno detrimento fore. — Nunc vero hoc praeterea edicimus, non modo non sequi Thomam, sed longissime a sancto Doctore aberrare eos, qui, quae in ipsius philosophia principia et pronuntiata maiora sunt, illa perverse interpretentur aut prorsus contemnant. Quod si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret.'

Praeterea *(ibidem)* iussit, in Italiae Universitatibus, magnis Lyceis, Collegiis, Seminariis, Institutis ‚*Summam Theologicam* S. Thomae tamquam praelectionum suarum *textum*' adhiberi.

Cui textui ex decreto *Congregationis Studiorum* die 7. Martii 1916 apponi potest textus indicans ordinem logicum quaestionum et continens partem positivam[3].

---

[1] Acta Apostolicae Sedis VI, p. 336—341. Divus Thomas I, p. 261—266.

[2] Encyclica *Pascendi* contra modernistas.

[3] Acta Apostolicae Sedis VIII, p. 156—157. Divus Thomas III, p. 257—258.

299 a *Pozzobonello* (Puteobonellus) v. n. 46.

299 b *Praesentatione et Fonseca*, Aegidius de, O. erem. s Aug. (s. XVI/XVII, prof. in univ. Conimbricensi) Disputationes de animae et corporis beatitudine, ad priores quinque qq. 1 II s. Thomae et ad q. XII. I. partis. Coimbra 1609 (t. 1), 1615 (t. 2, 3), fol. *Antonio* I, 6 *Ossinger* 356.

299 c *Prévost*, (Praepositus) Ioannes, SJ, v. n. 196.

299 d **Prugger*, Iac., SJ, In I^am^ II^ae^ S. Thomae tractatus, 1681. VI, 1252, *A*.

299 e *Puteanus* (Puy), Ioann., OSA, v. n. 47.

299 f *Quiros*, Ant. Bern. de, SJ, v. n. 197*a*.

299 g Cf. *Ram*, Caspar (1611), Tractatus de divinis praemotionibus (praenotionibus, *Antonio*) /seu de efficacia divinae causalitatis (Pars prior). Oscae 1611, 4⁰. *Antonio* I, 531. *Hurter* III³, 398.

Promisit alteram partem et duo propugnacula adversus *Suarez* et *Lessium*. *L. c.*

300 **Raphaël*, Melchior (Aquis Sextiis, in universitate Bourbonica, 1614), ‚In quaestionem LXXI et sequentes divi Thomae, tractatus de vitiis et peccatis . .‘. Marseille 285, f. 210–405.

300 a Cf. *Ratio* atque institutio *studiorum* (Societatis Iesu) per sex Patres (Ioann. Azor, Caspar Gonzalez, Iac. Tyrius, Petrus Buys [Busaeus], Anton. Guisani, Stephan. Tucci) ad id iussu R. P. Praepositi Generalis (Claudii Aquaviva, 1542—1615) deputatos conscripta. Romae in collegio Societatis Iesu, anno Domini 1586. 8⁰ (2 ff., 330 pp., 2 ff.). In fine: Romae, excudebat Franc. Zanettus, 1586). *Sommervogel* I, 487, 14.

Ed. *Pachtler*, SJ, *in*: Monumenta Germaniae paedagogica, t. V, p. 25—217. Berlin 1887.

Das Buch „war als *Manuskript* in sehr wenigen Exemplaren gedruckt und geriet nach dem Erscheinen der endgültigen Ratio studiorum von 1599 noch mehr in Vergessenheit“. *Pachtler* 15. Daß Sixtus V. — s. u. — das Buch verurteilt habe, ist eine Fabel. Wohl aber erhob sich gegen dasselbe in Spanien ein Sturm. *A. o.* 17. Anstoß erregte Nr. 5 (p. 9) der Einleitung: *De opinionum delectu in theologica facultate.* (In der zweiten Auflage 1591 und in der endgültigen Abfassung 1599 cf. n. 308 *b* wurde dieser Anstoß beseitigt.)

Dieses Kapitel bezeugt, daß es Lehre des hl. Thomas sei, daß Gott alle Geschöpfe als Werkzeuge im eigentlichen Sinne bei ihren Handlungen im voraus beeinflusse, d. h. der hl. Thomas lehrt die praemotio physica. Den Professoren der Gesellschaft Jesu wird von der Studienordnung erlaubt, von dieser Lehre des hl. Thomas abzugehen: „Nostri . . non cogantur defendere, quae sequuntur“ (*Pachtler* 32).

„*De opinionum delectu in Theologica facultate.*“

Regula 5. „In theologia *doctrinam S. Thomae* . . . nostri sequantur, exceptis paucis, quae licet sint aut videri possint esse S. Thomae . . .“ (*Pachtler* 31).

Inter pauca excepta numeratur n. 6, Ex prima parte S. Thomae: „Secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei: et, *cum operantur, Deum in eas primum influere, aut eas movere.*“ Pachtler 32.

Decretum (s. XVI/XVII) S. Romanae Inquisitionis super libello seu catalogo diffinitarum et liberarum Propositionum in Facultate theologica, exhibito a Claudio Aquaviva Sixto V, et postea Gregorio XIV, f. 298—301. *Inc.* ‚Viso libello‘.

Rom, bibl. Angelica 866 (R. 1. 13).

300 b *Ravaille*, v. Reginaldus, n. 301.

300 c *Ravestein*, Iudocus, v. Reginaldus, n. 301.

300 d *Reding*, Aug., OSB, v. n. 48.

301 ***Reginaldus*** (Ravaille), Antonius, OP (c. 1605—1676). 1. De mente sancti concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem. Opus posthumum. Accesserunt animadversiones in XXV propositiones P. Ludovici Molinae, autore Iacobo *Le Bossu*, monacho Benedictino, s. Facultatis Parisiensis Doctore Theologo, in congregationibus de auxiliis consultore — et alternae epistolae *Petri Soto* Ord. FF. Praedicatorum, Ruardi *Tapperi* et Iudoci *Ravestein*, Lovaniensium Doctorum, De gratiae et liberi arbitrii concordia. Antverpiae, apud viduam Bartholomaei Foppens, 1706. fol. ff 8, coll. 2066—CXIV, et a pag. CXIV usque CXXXIX (nach *Sommervogel* V, 1044). Nach *QE* II, 663, hat das Werk 1642 col.

Die *Mémoires de Trévoux* 1707, p. 1957—1977 geben als Verfasser Antoine *Arnaud* an, während die Vorrede von *Petitpied* stamme. *Sommervogel*, l. c.

Aber das Werk ist echt. Arnaud sah es zwar und auch Quesnel, der es veröffentlichte (*KL* X, 943). *QE* II, 663 bemerkt: ‚Hocque praestantissimum est eius (Antonini Reginaldi, agnomine Ravaille) opus, maiorumque vigiliarum munus, quo scholae Thomisticae asseclas beare parabat, sed morte praeventus ab aliis donandum reliquit. Quod

diarii cuiusdam (Mém. de Trévoux) auctores (SJ) suspicari volunt aliqua ab editore vel immutata, vel non ex mente auctoris addita, si unquam id probetur, scelus a nullo severius quam a nostris argueretur. Verum nihil tale adhuc deprehensum est: adde et archetypum servari Tolosae, ad quod impressum facile conferri potest. An autem scopum auctor consecutus sit, eruditi veritatemque unice amantis lectoris esto iudicium.'

Responsio ad dissertationem I. Liberii Gratiani (Livini de Meyer, SJ, n. 293, 2) a Doctore theologo concinnata, qua opus P. Antonii Reginaldi ,de mente concilii Tridentini' inscriptum a calumniis liberatur . . . Leodii, haeredes Henrici Hoyoux, 1708. 4° (84 pp).

2. Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis, ubi totius doctrinae compendium et connexio continetur, auctore Reginaldo. Editio nova, diligenter emendata, utilissima synopsi ditata et percommodis distincta divisionibus. Tolosae 1679. Nova ed. Paris. Lethielleux 1878. 1 vol., 2 col. *Hurter* IV³, 44—47. *KL* X, 942 f. *KlHl* II, 1707.

Schneemann, Controversiarum . . . initia et progressus (1881), 140 s; *Ders.*, Die Entstehung . . ., 9. Erg.-Heft zu den St. a. M. L., 1879, 88—102. V. n. 305.

Reginalds vielfach abgeschriebene 3.* *Vorlesungen über fast die ganze Summe des hl. Thomas* blieben ungedruckt. *KL* X, 943.

301 a *Régnon*, Theodorus de, SJ († 1893). 1. Bañes et Molina. Histoire, doctrine, critique, metaphysique. 1883, 18°. — 2. Bannésianisme et Molinisme, p. I. Etablissement de la question et défense du Molinisme. 1890. (Nicht mehr erschienen.) *Hurter* V³, 1533.

301 b Cf. *Renz*, Oskar, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. MA, X, 1, 2). Münster 1911. 8° (VI, 240 S.).

302 *Requesens*, Jos. Maria de, SJ, (1612—1690, Panormitanus). 1. Selectarum disputationum in primam secundae Divi Thomae libri IV. Panormi, apud Andr. Colicchia, 1659. fol. (696 pp.). Br. M. 3805. g. 1. *Hurter* IV³, 622. — 2. Additiones ad quaestiones selectas in 1. 2. S. Thomae . . . Romae, 1675. 12° (402 pp.). VI, 1672, 1673, 2, 3.

302 a *Rhodes*, Georg, SJ, v. n. 49.

302 b *Ribadeneira*, Caspar de, SJ, v. n. 198.

303 *Ricardi*, Eman. a s. Augustino (pseud., sec. *Hurter* forsitan *Graveson*, OP; sed hic mortuus est a. 1733), La-

queus contritus, seu falsa calumnia vera confutata responsione, qua doctrina Augustino-thomistica de Dei gratia et creata libertate summorum Pontificum decretis, Jansenii et Molinistarum propria confessione ac Romanorum censorum iudicio a Calvinismi et Jansenismi atroci, horrendo impacto crimine et a laqueo venantium verboque aspero liberatur. Lugd. 1740.

Contra eum scripsit *Velle* J. B., SJ, Depulsio calumniarum, quas impostor quidam, qui se Em. Ricardum a s. Augustino nominat, Societati Iesu eiusque doctrinae ac theologis iterato impingit. Lovanii, typ. Ioannis Iacobs, 1740. 8° (288 pp.). Cf. *Mém. de Trévoux,* 1741, p. 1044—1047. VIII, 553, 8. *Hurter* IV³, 1189.

303 a **Ricasoli* (1570). 1. In I^am^ secundae partis S. Thomae. A 1570 (autograph.?). Mediol., bibl. Ambros. D inf., 365. — 2. (Eiusdem? s. XVI), Praelectiones in III. partem D Thomae. Ibidem, D inf., 368.

303 b *Rorer,* Matth., cf. n. 241.

304 *Salas,* Io. de, SJ († 1612). 1. Disputationes in 1 II D Thomae. Barcinone 1607, 1609, Lugd. 1611, 3 t. (Br. M. 4051 ff.; 473, h. 10).

VII, 448, 1, 2. — 2. Commentarii in 2 II D. Thomae de contractibus. Lugd. 1617. 4⁰. Ed. Muñoz SJ (Br. M. 3832 cc). *Hurter* III³, 589.

Salas war samt Bastida ein Verteidiger Molinas gegen Thomas de Lemos in der Congregatio de auxiliis.

304 a „*Salazar*“ sive *Anonymus,* cognomine de Salazar (s. XVII), Commentarii in primam Secundae partis S. Thomae, qui Barcinone prodiisse dicuntur duobus voluminibus in folio, 1607. *Antonio* II, 408.

304 b *Salmanticenses,* v. n. 50.

304 c Cf. *Scheeben,* Matthias Josef (1. März 1835 bis 21. Juli 1888, geb. zu Meckenheim bei Bonn, 18. Dezember 1858 Priester, Germaniker, 25. September 1860 Prof. d. Dogmatik am Priesterseminar zu Köln, von hervorragender spekulativer Begabung, einer der bedeutendsten kath. Dogmatiker des 19. Jahrh., *KlHl* II, 1953), Handbuch der katholischen Dogmatik (Theologische Bibliothek). Freiburg i. Br., Herder. 8⁰. 3 Bände. I (915 S.), 1873. II (951 S.), 1878. III (1012 S.), 1882. Bd. IV 1/3 von Atzberger, 1898—1903.

Band II, n. 59, S. 24:

„Die (der molinistischen) entgegengesetzte Ansicht, die *thomistische,* geht dagegen bei der näheren Bestimmung des Konkurses

davon aus, daß derselbe eine *wahre Bewegung der geschöpflichen Ursache von seiten Gottes* involviere, durch welche auch der Einfluß der *causa secunda* auf ihre Tätigkeit begründet und getragen und der Übergang von der Potenz zum Akt von Grund aus vermittelt werde. Um diesen Begriff vollkommen wahr zu halten, schiebt sie zwischen den *concursus simultaneus in actum* und die *conservatio virtutis et inclinationis habitualis* noch ein drittes Moment als Mittel- und Bindeglied dazwischen, wodurch die causa secunda *in Bewegung gesetzt* oder zur Ausübung ihrer Tätigkeit, respektive zur Geltendmachung ihres Einflusses, gleichsam *appliziert* wird. In seinem spezifischen Charakter kann dieses Moment nicht besser bezeichnet werden, als mit dem Namen *Anstoß* oder Antrieb (impulsus ad agendum). Als solcher geht es natürlich einerseits der Ausübung der Tätigkeit als seinem Ziele, sowie auch dem *concursus simultaneus* als seiner Folge voraus, indem es zugleich mit der Applikation der geschaffenen Kraft zur Geltendmachung ihres Einflusses die göttliche Kraft, soweit sie in der Setzung des Aktes mitwirken soll, der Kreatur appliziert. Anderseits aber schließt es sich an die schöpferisch in die Kraft der endlichen Ursache gelegte habituelle Neigung zur Ausübung ihrer Tätigkeit gleichsam als eine Belebung derselben an, die sich beim Willen zunächst als Erweckung desselben äußert (*Trid.* sess. 6 can. 4: liberum arbitrium a Deo motum et [per motum] excitatum[1]). Weil in der eben erklärten Weise auch die unterstützende Wirksamkeit des *concursus simultaneus* virtuell schon in dem *impulsus* mitgegeben und enthalten ist, obgleich sie aktuell nur bei der auf Grund dieses *impulsus* erfolgenden Mitwirkung der Kreatur sich geltend macht: so ist der *ganze* concursus Gottes zur Tätigkeit der Kreatur *schlechthin* als ein concursus *praevius* im Gegensatz zum simultaneus oder ein auxilium *movens* im Gegensatz zum aux. *cooperans*, eine *praeadiuvatio* im Gegensatz zur coadiuvatio zu bestimmen, obgleich er *in gewisser Beziehung* oder *teilweise* immer noch als conc. simultaneus und coadiuvans betrachtet werden kann und muß. *Speziell auf den geschaffenen Willen angewandt*, ergibt diese Lehre, daß Gott auch in seiner Selbstbewegung als solcher nicht bloß durch einen concursus simultaneus mitwirkt, auch nicht bloß durch die Erweckung der dem *actus deliberatus* vorausgehenden *actus indeliberati* den Willen zu den Freiheitsakten bewegt; daß vielmehr der Wille in seiner Selbstbewegung ebenso unmittelbar wie in seinen nicht frei gewollten Affekten von einem auf das Zustandekommen derselben gerichteten Impulse Gottes abhängig ist und folglich auch zu dieser nicht bloß moralisch durch die Anziehung des Objektes (ex parte obiecti), sondern physisch durch Anstoß der Willenskraft selbst (ex parte potentiae) bewegt wird und auch dieses nicht bloß insofern, als die natürliche habituelle Neigung des Willens zur Selbstbewegung von Gott verursacht wird, sondern durch einen aktuellen auf die wirkliche Betätigung der Selbstbewegung als solcher gerichteten Anstoß."

n. 60 (S. 24). „Daß diese Anschauung, *soweit sie hier entwickelt*, die des hl. *Thomas* ist, kann nicht bezweifelt werden."

[1] Thomas de *Lemos* (Acta . . ., Congr. II. coram Paulo V., p. 1012) faßt das *excitatum* als moralische, das *motum* als physische Wirkung auf. Das von Scheeben Eingeklammerte müßte dann wegfallen.

„Es geht dies schon daraus hervor, daß er den *concursus immediatus* im Unterschied von der *creatio* und *conservatio causae secundae* konstant als eine *motio* divina oder auxilium Dei *moventis* bezeichnet (so bes. 1. 2. q. 109 oft). Desgleichen gebraucht er fast überall, wo er *ex professo* von dem Wesen dieser *motio* redet, den Ausdruck *applicatio* ad operandum, entweder um die motio *überhaupt* im Unterschied von der *creatio et conservatio causae secundae* zu bezeichnen (wie 1. p. q. 105 a. 5 wiederholt und c. gent. l. 3 c. 70) oder um sie *speziell* als ein zwischen der *conservatio causae secundae* und dem mitwirkenden Einfluß der göttlichen Kraft auf die Tätigkeit oder Wirkung der geschaffenen Kraft liegendes Moment hervorzuheben (wie de pot. q. 3 a. 7, wo er die *vier* Momente des Konkurses — Deus est causa cuiuslibet actionis, 1. in quantum dat virtutem agendi, et 2. in quantum conservat eam, et 3. in quantum applicat actioni, et 4. in quantum eius virtute omnis alia virtus agit — ausführlich erklärt, und wahrscheinlich auch c. gent. l. 3 c. 67). Der Name *applicatio* ist bei ihm entlehnt von der Applikation oder Anwendung eines Werkzeuges, dessen sich der (S. 25) Mensch bedient zur Setzung einer Wirkung (sicut artifex applicat serram ad scindendum, vel coquus ignem ad coquendum). Nur ist diese Applikation von seiten Gottes keine rein äußerliche, durch eine örtliche Bewegung sich vollziehende, sondern eine innere, *im Innersten der geschaffenen Kraft* sich vollziehende, wie sie Gott als dem innersten und permanenten Prinzip dieser Kraft eigentümlich und durch die wesentliche innerste Abhängigkeit dieser Kraft von Gott sowohl in bezug auf ihre Möglichkeit wie in bezug auf ihre Notwendigkeit bedingt ist (vgl. 1. p. l. c.) . . . Anderseits besteht aber auch die applicatio von seiten Gottes *formell* ebensowenig in einer *inneren Veränderung* der causa secunda . . .

n. 62 (S. 25). „Nimmt man die thomistische Theorie in ihrer reinen Gestalt, so erscheint sie leicht sowohl als die einzig volle, lebendige Auffassung der von der Offenbarung und der Kirche . . . gebrauchten Ausdrücke, wie auch als diejenige, welche dem wesentlichen Verhältnisse zwischen Gott und der Kreatur vollkommen gerecht wird und alle Momente des göttlichen Einflusses auf die Tätigkeit der Kreatur in organischer Einheit zusammenfaßt . . .“

n. 63 (S. 26). „Die mystische *Tiefe*, welcher man bei näherer Betrachtung der thomistischen Redeweise begegnet, und die *Schwierigkeit*, ihren innersten Kern in feste und abgerundete Begriffe zu fassen, ist eben ein Beweis ihrer Wahrheit, weil sie bei allem Organischen zutrifft . . . Sie wahrt, bezielt und begründet die Selbständigkeit der Kreatur ebenso sehr, wie es nach den Molinisten die von Gott durch die Schöpfung und Erhaltung in die Kreatur gelegte innere und habituelle Neigung zur Betätigung ihrer Kräfte tut, weil sie eben im Grunde nichts anderes ist als eine gewisse aktuelle Belebung oder ein aktueller *vigor* der angeschaffenen natürlichen Neigung.“

n. 64 (S. 26). „Wenn daher auch der positive Begriff dieser aktuellen Belebung der natürlichen Neigung in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt bleibt, so ist doch die ihr zugeschriebene Bedeutung für die Selbsttätigkeit der Kreatur ebensowenig ein *widerspruchsvolles* Geheimnis wie die Bedeutung der auch nach den Molinisten von Gott angeschaffenen Neigung, resp. im Willen der demselben von Gott (durch die in ihm angeregten *actus indeliberati*) eingeflößten aktuellen Neigung zum freien Handeln. Mithin brauchen die Molinisten nur auf die Forderung der Begreiflichkeit der *praemotio* zu verzichten und die Denkbarkeit derselben trotz, resp. wegen ihres notwendig geheimnisvollen Charakters zuzugestehen, um sofort auch von ihrem eigenen Standpunkt aus den vermeintlichen Widerspruch als nicht vorhanden zu erkennen . . .“

305 Cf. *Schneemann*, Gerardus, SJ, 1. Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Dogmengeschichtliche Studie (Erg.-Heft zu den Stimmen aus Maria Laach 9). Freiburg i. Br., 1879. — 2. Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (Erg.-Heft . . . 13, 14). Ebenda 1880. — 3. Controversarium de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. Ibid. 1881. 8° (VIII, 491 pp., 1 Faksimile).

Dummermuth, n. 15*a*.

305 a **Schwab*, Marianus, v. n. 207.

305 b *Sebille*, Alex., OP, v. n. 208.

306 **Seguier*, Guil., OP († 1671), Commentaria in primam secundae doctoris angelici S. Thomae de Aquino ordinis Praedicatorum. Ms. in coenobio Audomaropolitano OP. *QE* II, 639.

306 a *Serra*, Marcus, OP, v. n. 52.

307 **Serrao*, G., SJ, In Sanctum Thomam, 1 II, 1590. VII, 1156, *A*.

308 Cf. ***Serry***, Hyac., OP († 1738, prof. theol. univers. Patavinae). 1. Historiae Congregationum de auxiliis . . . Lovanii 1700. fol. [2]Antv. 1709. fol. [3]Lugduni 1770 (Opera omnia, t. I, II).

S. *Akten zur Congregatio de auxiliis.

2. Divus Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus adversus Johannis

Launoii (Launoi 1603—1678) traditionem foetu posthumo recens editam, et peculiari Clementis XI pontificis maximi decreto nuper inustam. Colon., Nicol. Schouten, 1704. 8⁰ (418 pp.). *QE* II, 804.

3. Schola Thomistica vindicata, seu Gabrielis *Danielis* e Soc. Iesu († 1728) tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficacem censoris animadversionibus confutatus. Quibus Moliniana inventa pro fidei dogmatibus ab eodem Daniele venditari, Augustini doctrinam non exponi, sed impeti, scholam angelicam inique traduci ac sugillari demonstratur. Coloniae, Schouten, 1706. 8⁰ (223 pp.). *QE* II, 804. Opp. Lugd. 1770, 6 t.

Über Serry vgl. *KL* XI, 195—197. *Hurter* IV², 1073—1081. *KlHl* II, 2064 f.

308 a *Silvius*, Franc., v. n. 53.

308 b Cf. *Societatis Iesu* Doctores „S. Thomam Aquinatem proprium doctorem secundum Instituti et SS. Pontificum praecepta sectentur iisque doctrinis fideliter quoque inhaereant, quae in Societate receptae sint et nomine totius Societatis defensae olim fuerint . . .[1]".

1. Ad doctrinas in Societate Iesu non receptas pertinet S. Thomae doctrina de motione creaturarum; cf. n. 300*a*. Unde in quaestionibus cum doctrina hac gravissima S. Thomae cohaerentibus, ut de scientia Dei et de gratia, Doctores Societatis Iesu, paucis veteribus exceptis, a S. Thoma recedunt, atque Molinae et Suarezii placita sequuntur.

2. Item permissum est iisdem Doctoribus recedere a doctrina S. Thomae fundamentali[2] de reali distinctione inter essentiam et exsistentiam[3].

308 c *Soto*, Dom., OP, v. n. 54.

308 cc *Soto*, Petrus, OP, v. Reginaldus, n. 301.

308 d **Sotomayor*, Petrus de, OP, v. n. 213.

308 e Cf. *Stockums*, Martin Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.

---

[1] Epistola A. R. Patris Wlodimiri *Ledóchowski*, Praepositi Generalis Societatis Iesu, ‚Est hoc fere usu receptum', die 8. Maii 1915 (Brigae Helvetiorum, typis Tscherrig et Tröndle, 1915), p. 6.

[2] Ita Silvester *Maurus*, SJ, Quaest. philos., vol. II, q. 7; Card. *Pallavicini*, SJ, De Deo, c. 3.

Cf. Michaël *de Maria*, SJ, Philosophia peripatetico-scholastica, vol. I (Romae 1892), p. 431, 441.

[3] *Ledóchowski*, l. c., Appendix.

Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung (Freiburger Theol. Studien). Freiburg i. Br. 1911. 8° (XI, 166 S.).

Die Lehre des hl. Thomas über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, S. 42—101.

308 f *Suarez*, Fr., SJ, v. n. 55.

4. De vera intelligentia auxilii efficacis, eiusque concordia cum libero arbitrio. Opus posthumum. Lugduni, 1655. fol. (4 ff., 404 pp.). Opera, Ven., t. IX. VII, 1679, 22.

In diesem Werke gesteht Suarez, daß der hl. Thomas De pot. q. 3 a. 7 die praemotio physica gelehrt habe, nicht aber in seinen anderen Werken:

C. 40: „Celebris locus est ex q. 3 de pot. a. 7 ad 7, ubi D. Thomas ait: »Id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis«, per quae verba *plane* docet, Deum influere causae secundae aliquam *virtutem realem et fluentem*, quam intentionalem vocant; per illam ergo intelligit *determinare* causam secundam, et uti illa tanquam instrumento ad eius operationem: de quo loco *ingenue fatemur*, *D. Thomam ita sensisse;* credimus tamen eum in ea sententia non permansisse, quia neque in Summa, neque in aliis libris Sententiarum et contra Gentiles, illum causalitatis modum Deo attribuit."

Das letztere ist ein Irrtum Suarez', da Thomas diesbezüglich in allen seinen Werken das gleiche lehrt. Ebenso ist Suarez' Behauptung (Disp. Metaphys., Disp. 22, sectio 2 n. 52) irrig, daß Thomas seine Lehre in der Summa stillschweigend *zurückgezogen* habe: „Existimo tamen, D. Thomam tacite retractasse illam doctrinam (q. 3 de pot., a. 7) in 1*a* parte."

Andere Stellen bei *Dummermuth* 1, 730, 731.

309 *Tabarelli*, Richardus (prof. in Pontificio seminario Romano), De gratia Christi, in S. th., 1 II. 8° (XII, 533 pp.). Romae, c. 1900.

309 a *Tanner*, Ad., SJ, v. n. 56.

309 aa *Tapper*, Ruardus, v. Reginaldus, n. 301.

309 b *Terra salsa*, Clemens de, v. n. 217.

309 c *Thoma*, Io. a. s., OP, v. n. 57.

309 d *Toletus*, Franc., SJ, v. n. 219.

309 e *Tomasi*, Carol, Theatinus, v. n. 58.

309 f *Trinitate*, Phil. a ss., O. Carm., v. n. 59.

309 ff **Turcus* Thomas, OP (c. 1600—1649, 1644 Ordensgeneral). 1. Praelectiones theologicae ab ipso, dum Bononiae regeret, dictatae. Cremona, bibl. OP, 1 vol. 833 ff. in fol., autographum.

In diesen Vorlesungen verteidigt er mit Entschiedenheit die physische Vorausbewegung und Vorausbestimmung. Von fol. 392—426 verschaffte sich *Serry* (vgl. Hist. Congr. de auxil.[3], l. 5 sect. 3 c. 11 p 863 *s*) eine notariell beglaubigte Abschrift Einen ähnlichen Auszug besaß auch *Massoulié* (D. Thomas sui interpres, tom. II, diss. 4 q. 3 a. ultimo, p. 389). Beide widerlegen den Bericht von Gabriel *Henao*, SJ (Philalethes) über das Kapitel OP in Valencia 1647.

2. Lima Molinae. *QE* II, 535, 536.

309 g **Tyrie*, Iac, SJ, v. n. 223.

309 h *Valentia*, Greg. a, SJ, v. n. 60.

309 i *Vasquez*, Gabr., SJ, v. n. 61.

309 k *Vazquez*, Marsilius, O. Cist. († 1611, Toletanus, prof. philos. et theol. Florentiae), De auxiliis, liber unus, ad Clementem VIII. *Antonio* II, 89.

309 l *Villár*, Thomas, OP, v. n. 228.

309 m *Vincente* (Vincentius), Ioannes, OP († 1595). 1. De habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia relectio. Romae, Pauli Diani, 1591, 4°. Neapoli 1625, fol. — 2. De origine gratiae tractatus. War 1672 noch nicht gedruckt. *QE* II, 315. *Hurter* III[3], 147.

Vincente lehrte samt *Mantius* OP (n. 290 *c*) die bloß moralische Praedetermination Dies bezeugt Ioannes Garcia *Coronel* in einem Briefe an J. B. *Plumbinus* OSA, Consultor der Congr. de Auxiliis:

„Contrariam praedeterminationi opinionem ex Patribus Dominicanis legit nostra tempestate (s. XVI) Magister Frater *Ioannes Vincentius*, et aliquibus annis ante hunc Magister *Mantius*, ambo insignes viri in Academia Salmanticensi.“ Liv. de *Meyer*, Hist. contr., 1705, l. II c. 22, p. 160.

Vincente wurde von *Suarez* (De gratia, l. VII c. 1 n. 24 *s.*) angegriffen, von Vincentius *Baronius* OP († 1595) verteidigt. *Hurter*, l. c.

309 n *Vincentio*, Gabr. a s., v. n. 62.

309 o Cf. *Vives*, Hieronymus (Hispanus, Valentinus), De primatu divinae libertatis ad sciendum et discernendum de contingentibus, contra scientiam mediam. Valentiae 1654. *Sommervogel* I, 1823, 1.

Borrull, n. 264 *c*. (Fortsetzung folgt)

DIE QUELLEN DES HL. THOMAS VON AQUIN FÜR SEINE LEHRE VOM REALEN UNTERSCHIED ZWISCHEN WESENHEIT UND EXISTENZ IN DEN GESCHÖPFEN

Von Mag. Theol. Fr. GUNDISALV FELDNER O. P.

(Fortsetzung aus VI, 27—44, Schluß)

29. Im Lehrsystem des Aquinaten dürfen wir Avicenna nicht vergessen, von dem der hl. Thomas in unserer Frage einen wesentlichen Teil bezieht. Bei der Beantwortung der Frage, ob Gott im eigentlichsten Sinne das Dasein (qui est) genannt werden müsse, beruft er sich auf den berühmten arabischen Aristoteliker. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae (VIII. Metaph. c. 1) in hunc modum: quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam (II. Metaph. c. 1), hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua. (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1.)

30. Über die Unveränderlichkeit Gottes und die Veränderlichkeit der Geschöpfe, was gerade zu unserem Thema gehört, äußert sich der Aquinate im Sinne des Avicenna: motus, quocunque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem. Unam, secundum id, quod habet res, alteram, secundum id, quod nata est habere. Prima consequitur naturam, secundum quod habet esse ab alio: omne enim quod habet esse suum ab alio, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna in VIII. Metaph. c. 54 (I. Sent. dist. 8 q. 3 a. 2).

31. Über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen berichtet der Aquinate aus Avicenna, VIII. Metaph.: invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen, quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse, non intelligendo de ea, an sit. Ergo oportet, quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid, cuius natura sit ipsum suum esse, alias in infinitum procederetur. Et hoc est, quod dat esse omnibus. Nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam. Unitas enim causati requirit unitatem in causa per se. Et haec est via Avicennae in VIII. Metaph. (II. Sent. dist. 1 q. 1).

32. Den Grund, daß Gott nicht der Kategorie „Substanz" untersteht, entnimmt der englische Lehrer ebenfalls dem Avicenna. — De ratione substantiae est, quod subsistat quasi per se ens. Et ideo forma et materia, quae sunt partes compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiae. Unde non oportet illud, quod est in praedicamento substantiae, habere quidditatem compositam. Sed oportet, quod habeat compositionem quidditatis et esse. Omne enim quod est in genere, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna in VIII dicit. Et ideo non potest Deus in praedicamento substantiae poni (a. a. O. ad 1).

33. Immer und immer wieder beruft sich der Aquinate in seiner Beweisführung des sachlichen Unterschiedes in den Kreaturen auf Avicenna. Tertia ratio subtilior est Avicennae (V. Metaph. c. 4 und Tr. IX c. 1). Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo. Humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo, quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc,

vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua; aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2).

34. Fügen wir diesen Autoren des englischen Lehrers den liber de causis bei, worin es heißt: „quod intelligentia non est esse tantum sicut causa prima, sed est in ea esse et forma, quae est quidditas sua" (prop. 9, II. Sent. dist. 3 q. 3 a. 1), so haben wir im großen und ganzen die hauptsächlichsten Quellen des hl. Thomas für seine Lehre von dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen aufgezeigt. Wir haben uns an das gehalten, was der Aquinate in seinen Werken besonders betont, ohne nebenbei gefallene Äußerungen anderer Autoren näher in Betracht zu ziehen, weil wir glauben, daß die Ansichten dieser Autoren für das Verständnis der Lehre des hl. Thomas völlig ausreichend sind.

35. Dem ist aber nicht so. Herr Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann hat in einer Broschüre, betitelt: „Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin (Sonderabdruck aus der Theol. Revue, 16. Jahrg. 1917, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, p. 28) bemerkt, daß trotz der umfassenden Literatur die Frage, wie der hl. Thomas hier gedacht hat, noch keineswegs in allweg geschichtlich geklärt sei. — Dieser Satz des Autors hat einen doppelten Sinn. Er kann bedeuten, daß geschichtlich noch nicht geklärt ist, wieso der Aquinate zu seiner Ansicht über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen gekommen ist. Darauf antwortet uns der Aquinate durch Anführung seiner Autoritäten. Der Satz des Autors kann aber auch besagen, und das beweisen die ferneren Bemerkungen, es sei geschichtlich noch nicht geklärt, daß der englische Lehrer einen realen Unterschied verteidigt habe. Nun, in dieser Beziehung verweisen wir auf die Werke des hl. Thomas, nicht auf die Summa theologica allein, sondern, wie gesagt, auf

die Werke. Denn bei realer Identität von Wesenheit und Dasein der Kreaturen sind zahlreiche Aussprüche des Aquinaten ganz einfach nicht mehr verständlich. Die Anschauungen seiner Autoren, denen er sich anschließt, haben wir bereits vernommen. Wir betonen, denen der Aquinate beistimmt, nicht über die er bloß Bericht erstattet. Vernehmen wir nun noch andere Aussprüche des Aquinaten selbst. So sagt er z. B.: das Dasein bildet die formelle Verwirklichung einer jeden Form oder Natur, denn die Güte oder die menschliche Natur bezeichnen wir dann als in der Wirklichkeit, wenn sie das Dasein besitzt. Folglich verhält sich das Dasein zu der von ihm unterschiedenen Wesenheit wie der Akt zu der Potenz, wie die Wirklichkeit zu der Anlage. Esse est actualitas omnis formae vel naturae. Non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam (Summa theol. I. Pars q. 3 a. 4; vgl. a. a. O. q. 4 a. 1 ad 3; De potentia, q. 7 a. 2 ad 9).

36. Wie läßt sich nun bei realer Identität diese Stelle des Aquinaten deuten, um einen halbwegs vernünftigen Sinn herauszubringen? Das Dasein ist der Akt der Wesenheit und dieser Akt ist sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit, also mit sich selber. Daran zweifelt doch kein Mensch, daß ein jedes Ding mit sich selber sachlich identisch ist. Aber vergessen wir nicht, daß der englische Lehrer auch hier die Identität mit den Worten bestreitet: „oportet, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso“. Und eben diese Wesenheit ist bei realer Identität zugleich Potenz und Akt. Einen solchen Blödsinn vorzutragen, nämlich das Dasein verhalte sich wie der Akt, die Wesenheit der Geschöpfe wie die Potenz und trotzdem seien beide real ein und dasselbe, einen solchen Blödsinn, sagen wir, sollte man einem Aquinaten doch nicht zumuten.

37. Dazu kommt eine zweite Bemerkung des englischen Lehrers. St. Thomas sagt nämlich, wir könnten über das Dasein nur insoweit urteilen, als wir es in den geschaffenen Dingen vorfinden, aus denen wir unsere Erkenntnisse schöpfen. „Nun finden wir aber in den Kreaturen, daß ihr Dasein nicht für sich besteht, sondern der

Wesenheit anhängt. Dafür aber erkenne unsere Vernunft, daß es ein für sich bestehendes Dasein geben müsse. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens (De potentia, q. 7 a. 2 ad 7). — Der Mensch, das Tier, das Mineral, die Pflanze usw. bilden doch so viele, für sich bestehende Wesenheiten, daß darüber ein Zweifel ganz ausgeschlossen ist. Und doch behauptet der Aquinate, alle diese Wesenheiten seien nicht das für sich bestehende Dasein, das esse subsistens. Und dieses Thema, daß Gott allein das esse subsistens bilde, finden wir in ungezählten Bemerkungen des englischen Lehrers. Wie verträgt sich das mit der realen Identität des Daseins und der Wesenheit in den Geschöpfen?

38 Gehen wir noch weiter. Der englische Lehrer behauptet, die Form sei insofern Prinzip des Daseins, als dieses auf die Form per se folge. Weder der Stoff noch die Form bilden das Dasein selber. Die Form macht nur insofern das Prinzip des Daseins aus, als sie die letzte Vollendung der Wesenheit bildet, auf die per se das Dasein folgt. Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim est esse, de quo possumus dicere, quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id, quod est. Nec forma est ipsum esse. Sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse. Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse (Summ. philos. [ctr. Gent.] II. c. 54). — Hier wird also direkt behauptet, daß sowohl der Stoff wie die Form (nec forma est ipsum esse) mit dem Dasein der Geschöpfe nicht identisch sei, die Form zu dem Dasein sich vielmehr verhalte wie die Potenz zum Akte. Nichtsdestoweniger soll es „geschichtlich“ nicht klargestellt sein, daß der Aquinate zwischen Wesenheit und Dasein in den Kreaturen einen realen Unterschied gelehrt habe. Und warum dies? Warum kann hier ein Zweifel bestehen?

39. Weil bei dem hl. Thomas die Fragestellung: utrum esse rerum creatarum sit idem cum essentia et quidditate" sich noch nicht finde.

Der Herr Universitätsprofessor übersieht ganz, was der hl. Thomas eigentlich will. Dem Aquinaten ist es einzig in dieser Frage darum zu tun, nachzuweisen, daß die Wesenheit Gottes sich durchaus sachlich oder real von der Wesenheit der Geschöpfe unterscheidet. Ex consequenti seiner Beweisführung folgt dann mit mathematischer Genauigkeit der reale Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Kreaturen. St. Thomas beweist, daß Gott, schon auf Grund der Gottesbeweise, reine Wirklichkeit sein müsse. Daraus folgt, daß die Geschöpfe nicht ebenfalls reine Wirklichkeit sein können. Die Kreaturen sind somit zusammengesetzt, also mit einer Potentialität ausgestattet. Der Aquinate geht noch einen Schritt weiter und sagt: Gott ist nicht allein insofern reine Wirklichkeit, als seine Wesenheit keinerlei Zusammensetzung kennt, sondern er ist auch das reine Dasein. Sein Dasein unterscheidet sich nicht von seiner Wesenheit. Und dieses Verhältnis, erklärt der englische Lehrer immerfort, kommt Gott allein zu. Das Dasein Gottes selber besteht für sich, ist esse subsistens, während es bei den Geschöpfen der Wesenheit innehaftet, also keinen Teil der Wesenheit ausmacht, um so weniger dann mit dieser sachlich identisch sein kann. Intellectus autem hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit: in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod subsistens sit (De potentia, q. 7 a. 2 ad 7).

40. Wer will und kann nun bezweifeln, daß bei realer Identität von Wesenheit und Dasein des Geschöpfes dieses selber, für sich bestehend, esse subsistens genannt werden müsse! Dann aber ist die Kreatur, gleichwie Gott, actus purus, reine Wirklichkeit. Nein, erklärt der hl. Thomas, das Dasein der Kreatur besteht nicht für sich, non est subsistens, wie die Wesenheiten der Einzeldinge. In Gott allein besteht es für sich, weil es mit seiner Wesenheit identisch ist. Deus autem alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura. Nam ipse est suum esse, quod nulli alii crea-

turae competit (De potentia, q. 7 a. 7). — Hoc autem, quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur. Cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate. Unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boëthius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna (De veritate, q. 10 a. 12).

41. Würde demnach das Dasein der Geschöpfe als absolut oder für sich bestehend angenommen, so unterschiede es sich nicht vom Wesen Gottes. Und das bestreitet der englische Lehrer auf das schärfste. Impossibile est, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Virtus vel potentia semper consequitur essentiam. Unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 2).

42. Der englische Lehrer behauptet immer und überall, daß die Existenz der Geschöpfe keinen Bestandteil der Wesenheit bilde, sondern ein Anhängsel der Wesenheit sei. Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens. Substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse; sed substantiam ratione subsistentiae, non ratione substandi. Esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret (De potentia, q. 1 a. 1).

43. In diesem Sinne nennt der Aquinate die Existenz der Geschöpfe ein Akzidenz, obgleich das Dasein der Wesenheit reduktiv zu der Wesenheit, wie das Dasein des Akzidenz zu diesem selber gehört. Nennt doch der englische Lehrer das Dasein der Substanz ausdrücklich actualitas substantiae im formellen Sinne. Da aber dieses Dasein der Substanz in den Kreaturen ein Akzidenz bildet, so hat es mit dem Dasein Gottes keinerlei Ähnlichkeit im eindeutigen Sinne, sondern es weist nur jene Ähnlich-

keit mit dem Dasein Gottes auf, die zwischen Ursache und Wirkung Platz greift. Obi.: Cum in creatura aliud sit esse et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei, quod est esse. Sed ista nomina praedicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam. Deus autem est hoc ipsum, quod est suum esse. Ergo per huiusmodi, quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari. — Resp.: Secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae, similitudine, quae attenditur secundum formam unius rationis: sed secundum similitudinem, quae est inter causatum et causam, nihil prohibet (De potentia, q. 7 a. 7 obi. 6 ctr.).

44. Gehen wir noch weiter. An einer Stelle erklärt der hl. Thomas, daß man zwischen dem Ding, res, und dessen Existenz unterscheiden müsse. Secundum Avicennam hoc nomen ens et res differunt, secundum quod est duo considerare in re: scilicet quidditatem et rationem eius et esse ipsius. Et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse et in singulari, quod est extra animam, et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu, ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id, quod est in anima, prout res dicitur a reor, reris: et ad id quod est extra animam, prout res dicitur, quasi aliquid ratum et firmum in natura. — Sed nomen entis sumitur ab esse rei. Et ideo, cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis, quia forma, a qua imponitur, scilicet esse non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adiective, sic pluraliter praedicari potest, quia huiusmodi recipiunt numerum a suppositis et non a forma significata (I. Sent. dist. 25 q. 1 a. 4).

45. Diese Unterscheidung finden wir nun durchgängig in den Werken des englischen Lehrers ohne irgendeine weitere Andeutung, daß dies nur in unserem Verstande, gemäß unserer Auffassung, secundum nostrum modum concipiendi, zu verstehen sei. So z. B. sagt der Aquinate, das Dasein bilde eine gewisse Kreatur. Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus, quae habent esse completum in natura; sicut cum dicitur, nulla res est suum esse. Et tamen esse rei quaedam res creata est. Et eodem modo veritas

rei aliquid creatum est (De veritate, q. 1 a. 4 ad 4). — So auch, wenn der Aquinate sagt, das Dasein folge per se auf die Form. Esse per se consequitur formam (De anima q. unic. a. 14). An dieser Stelle weist der englische Lehrer nach, daß die Form als solche niemals das Dasein verlieren könne, weder per se noch per accidens. Per se nicht, weil das Dasein unfehlbar, per se, mit der Form verbunden ist. Das aus Stoff und Form zusammengesetzte Geschöpf büßt demnach seine Existenz dadurch ein, daß es seine Form verliert, auf die das Dasein folgt. Also nur dadurch, daß das Zusammengesetzte selber auseinanderfällt, also seine Form als Zusammengesetztes verliert, verschwindet auch die Existenz. Besteht nun die Form für sich, ohne Stoff, so dauert ihr Dasein fort, weil das Dasein mit dieser Form untrennbar verbunden ist. Necesse est omnino, animam humanam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod id, quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo, sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero, quod sit par vel impar. Manifestum est autem, quod esse per se consequitur formam. Unumquodque enim habet esse secundum propriam formam. Unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc, quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest. Sed per accidens, corrupto composito, corrumpitur, inquantum deficit esse compositi, quod est per formam, si forma sit talis, quae non sit habens esse, sed sit solum, quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma, quae sit habens esse, necesse est, illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc, quod separatur forma ab eo. Unde si id, quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est, quod esse separetur ab eo (De anima, q. unic. a. 14). — Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis (a. a. O. ad 4).

46. Die Form bildet nicht die Wirkursache des Daseins der Dinge, sondern sie wird Prinzip des Daseins genannt, weil das Dasein ohne weiteres auf die Form folgt. Die Form ist die letzte Disposition für das Dasein. Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse, de quo possumus dicere, quod

sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici, quod est, sed ipsa substantia est id, quod est. Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem. Comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse. Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis . . . In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel quod est et quo est (Sum. ctr. Gent. II c. 54). Infolgedessen bildet das Dasein das formelle Prinzip alles dessen, was ein Ding besitzt. Ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes (De spirit. creat. q. unic. a. 8 ad 3).

47. Es ist ganz unrichtig, wenn behauptet wird, die Form der Dinge allein genüge, daß es existiere, das Dasein besitze, weil die Form sachlich mit dem Dasein identisch sei. Die Form bildet nur das Prinzip, die allernächste Vorbereitung oder Disposition für das Dasein der Form oder bei zusammengesetzten Dingen für das Dasein des Ganzen. Creatura non potest hoc modo inesse, quod se ipsa esse habeat. Potest tamen aliqua inesse, ita quod sit formale principium essendi. Sic enim quaelibet forma inesse potest (De veritate, q. 21 a. 4 ad 6).

48. Das Innerlichste in den Geschöpfen bildet somit das Dasein, dann folgt die Form, endlich der Stoff. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium,

quae in re sunt (Summ. th. I. Pars. q. 8 a. 1; vgl. a. a. O. q. 4 a. 1 ad 3. — De potentia, q. 1 a. 1 ad 9). Daraus ergibt sich, daß die Existenz die Verwirklichung in formellem Sinne, die Actualitas der Form, der Wesenheit, des Suppositums ist. Esse est personae subsistentis et naturae, in qua persona subsistit, quasi secundum illam naturam esse habens (De unione Verbi incarnati, a. 1 ad 10).

49. Diese wenigen Stellen, wir könnten sie ganz beliebig vermehren und haben es in den früheren Artikeln dieser Zeitschrift auch getan, genügen vollständig, daß an der Lehre des hl. Thomas über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein ein vernünftiger Zweifel bei gutem Willen gar nicht aufkommen kann. Man kann von dieser Lehre des Aquinaten abweichen und, wie der ehrliche P. Molina in einer anderen Frage, freimütig und offen erklären, man verstehe den hl. Thomas nicht und sei darum einer anderen Ansicht; das steht jedermann frei und ist, wie gesagt, ehrlich. Aber es geht, zumal nach der Erklärung der Sacra Congregatio Studiorum, nicht gut an, an der Lehre des Aquinaten selber rütteln zu wollen. Die „geschichtliche“ Forschung wird hierüber kaum etwas ändern. Wohl aber kann und wird das Studium der Werke, nicht der Summa th. allein, richtigen Aufschluß geben.

50. Herr Dr. Grabmann schreibt a. a. O.: „Man gewinnt aus der Durcharbeitung dieser Ausführungen der ältesten Thomisten aus dem Predigerorden nicht den Eindruck, als ob sie der Bejahung oder Verneinung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein eine in das metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung oder Weiterung zugeschrieben hätten.“

51. O doch! Die ältesten Thomisten wußten aus dem Aquinaten ganz genau, daß man ohne den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen keinen Gottesbeweis liefern kann. Nach St. Thomas ist Gott das ens omnino immobile. Das aber kann Gott nur dann sein, wenn Gott keinerlei Potentialität in sich hat. Dies ist nur dadurch möglich, daß in ihm Wesenheit und Dasein real ein und dasselbe ausmachen. Trifft nun bei den Kreaturen ebenfalls dasselbe Verhältnis zu, so ist zwischen Gott und der Kreatur kein Unterschied. Beide

bilden einen actus purus, beide sind suum esse, esse est ipsa sua natura. Aber die Kreaturen sind ja erschaffen? Das ist in diesem Falle reiner Unsinn. Wer das esse suum, das esse ipsa sua natura, für identisch hält mit dem esse a se, non ab alio, der versteht den hl. Thomas nicht, soll infolgedessen sich nicht auf ihn berufen. Das „Deus est suum esse, esse est ipsa sua natura" bedeutet dem Aquinaten so viel als: Das konstitutive Prinzip der Wesenheit Gottes bildet sein Dasein. Als notwendige Folge daraus ergibt sich, daß Gottes Wesen nicht verursacht sein kann, das Gott ens a se ist. Die Wesenheit als Wesenheit hat keine wirksame Ursache. Die Wesenheit eines Dinges wird nur durch ihre konstitutiven Prinzipien hergestellt. Die Pflanze ist Pflanze, das Tier ist Tier, der Mensch ist Mensch, ganz unabhängig von der Wirksamkeit Gottes, sondern durch ihre konstitutiven Prinzipien. Würde Gott aus der Pflanze etwas anderes machen, so wäre sie nicht mehr Pflanze, das Tier nicht mehr Tier, der Mensch eben nicht mehr Mensch usw., weil dadurch die konstitutiven Prinzipien eine wesentliche Veränderung erleiden müßten. Darum lehrt der Aquinate: quod res habet ex se, non habet ab alio. In Gott nun bildet das konstitutive Prinzip seiner Wesenheit sein Dasein. Folglich suum esse non habet ab alio.

52. Die Kreaturen haben esse ab alio. Folglich ist ihr Dasein nicht konstitutives Prinzip ihrer Wesenheit. Folglich unterscheidet sich ihr Dasein real von diesen Prinzipien und als weitere Folge: habent esse ab alio.

53. Herr Dr. Grabmann berichtet weiter: Für viel wichtiger erachtete man in der Zeit unmittelbar nach Thomas den Nachweis, daß: „esse non est proprietas fluens ab essentia, sed ab extra influxum". Darum handelt es sich gerade in unserer Frage. Denn ist das Dasein real mit der Wesenheit identisch oder geht es als accidens proprium aus der Wesenheit hervor: fluens ab essentia, so kommt es den Geschöpfen nicht durch einen äußeren Einfluß zu: non ab extra influxum. Dann sind die Kreaturen nicht erschaffen. Daher die thomistische Lehre: „Alles, was einem Gegenstande zukommt, ohne daß es zu seiner Wesenheit gehört, kommt ihm durch eine Ursache zu" (Dr. Grabmann a. a. O. 27, 28). — Das Kontradiktorische

lautet dann: alles, was einem Gegenstande zukommt, so daß es zu seiner Wesenheit gehört, kommt ihm nicht durch eine Ursache zu. Das wollen wir ja. Denn das, was einem Gegenstande durch eine Ursache, und das, was ihm nicht durch eine Ursache zukommt, kann unmöglich real ein und dasselbe sein. Die Wesenheit oder das Wesenheitssein der Dinge kommt ihnen durch keine äußere Ursache, sondern durch die inneren, konstitutiven Prinzipien zu; die Existenz oder das Dasein kommt ihnen durch eine äußere Ursache, durch Gott zu, denn andernfalls wären alle geschaffenen Dinge: suum esse, esse esset ipsa sua natura: sie wären Gott. Damit ist und bleibt jeder Gottesbeweis einfach unmöglich. — Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud. Unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuiuslibet rei creatae esse est ei per aliud, nam alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua essentia (II. ctr. Gent. c. 52). Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse. Immo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio. Quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet (II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 1).

54. Den letzten Einwurf, den Herr Dr. Grabmann macht: „es wäre nicht zu verstehen, wie z. B. Hervaeus Natalis und noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Thomist Petrus Nigri sich nicht für den realen Unterschied erklärt hat". Die Erklärung hierüber ist sehr einfach: es gibt zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft Querköpfe, die, im übrigen ganz harmlos, doch in einer Beziehung ihre eigenen Wege einschlagen. Das ist auch in der Gegenwart so, z. B. nach der ausdrücklichen Erklärung der Sacra Congregatio Studiorum der Fall und wird es auch bleiben, solange es sich um kein Dogma handelt.

55. Wir müssen jedoch anderseits ganz entschieden betonen, daß der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen sehr wohl eine metaphysische und theologische Bedeutung hat, denn er unterscheidet Gott ganz wesentlich von den Geschöpfen und bietet den eigentlichen richtigen Stützpunkt für die Gottesbeweise. Und das war den „ältesten Thomisten" keineswegs un-

bekannt, denn sie wußten sehr genau, was bei dem Aquinaten der Satz: „Deus est suum esse, esse Dei est ipsa sua natura, Deus est esse subsistens“ usw. für eine Bedeutung hat.

57. Dem englischen Lehrer ist Gott die für sich bestehende Wesenheit und zugleich das Dasein, andernfalls käme das Dasein zu der Wesenheit hinzu, accidit. Natürlich müßte in diesem Falle eine wirksame Ursache diese beiden verbinden, wodurch Gott als erste Ursache unmöglich wird. Darum muß Gott, das esse subsistens, mit seiner Wesenheit real identisch sein. Die Wesenheit der Kreatur besteht für sich, ist subsistens, aber nicht ihr Dasein. Dieses fällt ihr vielmehr zu, accidit. Darum fordert sie eine wirksame Ursache. In Deo autem esse suum est quidditas sua: aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). Impossibile est eius, in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus, alias esse suum esset acquisitum ab aliquo (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1 arg. ctr. 2).

56. Aus alledem geht die eine Tatsache hervor, daß St. Thomas, um die Kreatur von Gott zu unterscheiden, den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Kreaturen gelehrt hat. Die „geschichtliche“ Klärung wird zu der Tatsache kaum etwas beitragen, wohl aber das eifrige Studium der Werke des Aquinaten.

58. Daß die Lehre des realen Unterschiedes auf das „metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung und Weiterung erfahren hat“, beweisen die ferneren Ausführungen des englischen Lehrers. Auf Grund der realen Identität von Wesenheit und Dasein in Gott beweist der Aquinate, daß Gott nicht der Gattung angehört, unser Substanzbegriff auf Gott nicht anwendbar ist, Gott überhaupt nicht definiert werden kann, in Gott kein Akzidenz zu finden ist, keinerlei Potenz mit Bezug auf Verstand und Willen, Gottes Tätigkeit durchaus sachlich identisch ist mit seiner Wesenheit usw. Und immer bringt der Aquinate dafür den einen Grund vor: quia Deus est suum esse, esse Dei est ipsa sua natura. Das gerade Gegenteil der soeben aufgezählten Eigenschaften weist St. Thomas in der Kreatur nach.

Daraus ergibt sich die notwendige Folge, daß in der Kreatur der Unterschied von Wesenheit und Dasein ein realer sein muß.

59. Die leere Ausrede, daß wir in den Geschöpfen ja einen virtuellen, einen Unterschied in unserem Denken machen müssen, verfängt nicht. Denn einen solchen Unterschied machen wir auch in Gott und müssen ihn machen, weil unser Denken nicht alles in einen einzigen Begriff zusammenfassen kann. Cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu et motus prior tempore, dicetur ipse Deus esse causam suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem (I. Sent. dist. 19 q. 2 a. 1 ad 1). — Welcher Unterschied besteht dann zwischen Gott und der Kreatur, wenn beide zwischen ihrer Wesenheit und ihrem Dasein nur einen virtuellen Unterschied, secundum modum intelligendi, aufweisen? Sachlich ist dieser Unterschied doch wohl ein und derselbe.

60. Die Gegner des realen Unterschiedes wenden eine ganz falsche Methode an. Anstatt zu untersuchen und vorerst die Frage zu lösen, warum die Kreatur ein Geschöpf sei, setzen sie einfach dies als Tatsache voraus und argumentieren dann unbesorgt weiter. Der Aquinate geht anders vor. St. Thomas sieht zuerst in den Geschöpfen Beweglichkeit, Veränderlichkeit. Diese, sagt er sich, beruht offenbar auf einer Zusammensetzung der Kreatur: auf einem Substrat, das der Veränderung unterliegt, und einem anderen Ding, das durch die Veränderung entweder neu hinzukommt oder vom Substrat abrückt. Das Substrat als solches bleibt ewig unverändert. Der Stoff bleibt Stoff, die Seele, der Geist bleibt Geist, die Pflanze bleibt Pflanze, das Tier ein Tier, der Mensch ein animal rationale; mit anderen Worten, die Wesenheiten als Wesenheiten sind unveränderlich. Und doch sehen wir in den Dingen wesentliche Veränderungen. Das aber kommt daher, daß die zusammengesetzten aus Stoff und Form ihr Dasein verlieren. Dadurch verschwindet ihre Form und auch das Zusammengesetzte als solches. Bei den einfachen Dingen, z. B. der menschlichen Seele oder den reinen Geistern, findet niemals eine wesentliche

Veränderung statt, sondern immer nur akzidentelle. Daraus schließt nun der englische Lehrer, daß die Existenz der Dinge es eigentlich ist, die verändert wird. Folglich gehört die Existenz nicht zu einem Bestandteil der Wesenheit, noch ist sie mit dieser real identisch. Ein Beweis dafür, bemerkt der Aquinate, ist auch, daß wir die Wesenheiten der Dinge genau kennen — sie definieren ohne Rücksicht auf ihre Existenz —, ja nicht einmal zu wissen brauchen, ob sie existieren oder nicht existieren. Und trotzdem ist unsere Kenntnis eine richtige, unsere Definition eine durchaus zutreffende. Das ist aber bei der realen Identität von Wesenheit und Dasein ganz unmöglich. In diesem Falle würde ein Wesensbestandteil, das Dasein, übergangen, Definition und Erkenntnis entsprächen nicbt der Wahrheit. Ome illud, sine quo res aliqua potest intelligi, secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis. Non enim potest esse, quod non intelligatur id, quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta, sicut quod intelligatur, quid est homo, et non intelligatur, quid est animal (De potentia, q. 7 a. 4 ad 8).

61. Auf diesem Wege gelangt der Aquinate zu der Überzeugung, daß jede Kreatur aus der Wesenheit und dem Dasein zusammengesetzt sein muß. Kein Geschöpf ist suum esse, esse est ipsa sua natura oder esse subsistens. Das ist Gott ganz allein. Gott ist omnino simplex.

62. Und weil nichts sich selber zusammensetzt, so verlangt die Kreatur eine Ursache dieser Zusammensetzung durch ein Wesen, das nicht abermals zusammengesetzt ist (vgl. De potentia, q. 7 a. 1). – Damit sind die Gottesbeweise auf einen festen Grund gestellt. Denn der Aquinate sagt uns nicht allein, daß die Welt erschaffen, sondern auch, warum sie erschaffen sein muß. Denn es bleibt ein für allemal wahr, was St. Hilarius sagt: esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item, esse creaturae est causatum ab alio. Et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est permanens causa. Item, esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non

ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis proprietas (I. Sent. dist. 8, expos. primae partis textus).

63. So erweist sich denn die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen sowohl für die Metaphysik als auch für die Theologie von „tief einschneidender Wirkung und Weiterung unseres Wissens“. Denn sie zeigt und begründet den großen, entscheidenden Unterschied zwischen Gott und der geschaffenen Welt. Diese Lehre verleiht dem Gottesbeweis vom primus movens non motum eine ganz andere Bedeutung, als ihm gewöhnlich zugeschrieben wird. Gott ist ihr zufolge nicht allein das movens non motum, das ist viel zu wenig, sondern er ist das movens omnino immobile. So erklärt der Aquinate an vielen anderen Stellen. Dies besagt aber, daß von Gott jede Potentialität, damit zugleich alle Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein ein für allemal ausgeschlossen sein muß. Daher nennt St. Thomas Gott den actus purus und sagt von ihm, er sei: suum esse, esse est ipsa eius natura, Deus est esse subsistens.

64. Quis ut Deus? Ist das auch bei den Geschöpfen der Fall? Nein, diese sind zusammengesetzt, wenigstens aus der Wesenheit und dem Dasein, wenn auch nicht alle aus Stoff und Form. Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius (I. Sent. dist. 8 q. 5 a. 1). — Boëthius (I. de Trinit. c. 3): in omni eo, quod est, citra primum, differt et quod est et quo est. Sed omnis creatura est citra primam. Ergo est composita ex esse et quod est (a. a. O.). — Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim, quod primum ens, quod Deus est, sit actus infinitus utpote habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet, quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio ... Omne igitur, quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in ali-

quo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum (De spirit. creat. q. unica a. 1; vgl. De anima q. unic. a. 6).

65. Übrigens beweist schon die damalige Beweisführung, das „esse non est proprietas fluens ab essentia, sed ab extra influxum", den realen Unterschied, denn sie betrifft das esse, nicht die Wesenheit. Bei realer Identität aber kann es kein „fluens ab essentia" geben. Selbst wenn das esse eine proprietas fluens ab essentia wäre, was es nicht ist, würde es sich real von der Wesenheit unterscheiden. Das genügt für uns. Wer übrigens die Frage, ob das esse ein fluens ab essentia sei, näher kennen lernen will, der lese die Summa theol. q. 3 a. 4.

66. So hat St. Thomas von Aquin, auf der Grundlage früherer Autoritäten weiterforschend, uns Aufschluß gegeben über die erste und wichtigste Frage, betreffend den Unterschied Gottes von der Welt und deren Abhängigkeit in ihrem Dasein von Gott, der ersten aller Ursachen. Der reale Unterschied in den Kreaturen von Wesenheit und Dasein bildet dafür das einzig sichere, allem standhaltende Fundament.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag Theol REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 39—74, 153—181, 320—338)

Unterscheidung von fides explicita und implicita

Außerordentlich bedeutungsvoll ist die Bestimmung der Unterscheidung von fides explicita und implicita beim Aquinaten. In der Summa gibt er keine eigentliche Definition der fides explicita, setzt den Sinn also als bekannt oder selbstverständlich voraus. Explizite glauben bedeutet ihm einfach eine geoffenbarte Lehre kennen und glauben, darum identifiziert er Kenntnis der Glaubenslehre und expliziten Glauben (q. 2 a. 5). In de Verit. q. 14 a. 11 definiert er das explicite credere als Zustimmung zu etwas aktuell Gedachtem — „explicite credere dicimur aliqua credere quando eis actu cogitatis adhaeremus". Die Kenntnis der Glaubenslehren oder der Gedanke an sie kann aber

naturgemäß mehr oder weniger eingehend sein und darum spricht Thomas von einem „magis oder minus explicite credere“ (q. 2 a. 7) So kennen die simplices die Glaubenslehren in allgemeinen Umrissen, nicht aber in ihren Einzelheiten oder Finessen — „ea quae sunt fidei non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda sed in quadam generalitate; sic enim ea explicite credere tenentur“ (de Verit. q. 14 a. 11)[1]. Thomas unterscheidet also das explicite credere von distincte, particulatim credere oder scire bzw. nosse. Explicite credere besagt bei Thomas nicht mehr eingehende, bestimmte Kenntnis des betreffenden Artikels, wie noch beim Magister, bei Albert und Bonaventura, sondern wie schon bei seinem Zeitgenossen und Kollegen Petrus von Tarantasia einfach tatsächliche Kenntnis des betreffenden Artikels und Zustimmung zu derselben — „actu cogitatis assentire“.

Implicite credere bedeutet Thomas nicht einfach etwas nicht kennen oder nicht glauben, sonst wäre es eben kein Glauben. Implizite glauben, heißt vielmehr etwas in einem anderen explizite Geglaubten zu glauben. In de Verit. q. 14 a. 11 sagt Thomas: „Implicite (dicimur aliqua credere), quando adharemus quibusdam, in quibus sicut in principiis ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide Ecclesiae continentur“ — wenn ich also ein (allgemeines) Prinzip explizite glaube, glaube ich implizite, was darin enthalten ist, wenn ich dies auch nicht erkenne; wer explizite an die Kirche glaubt, glaubt implizite alle ihre Glaubenslehren, ohne sie im einzelnen kennen zu müssen. Implicite credere heißt darum immer, einen Artikel des Glaubens explizite glauben

[1] Hoffmann meint, „in generalitate“ sei hier gleich implizite, wie Ritschl das minus explicite credere der fides implicita gleichsetzt. Thomas sagt aber: die simplices kennen und glauben die Artikel explizite, aber nur deren allgemeine Umrisse, nicht den näheren und tieferen Sinn; soweit diese Erkenntnis reicht, ist ihr Glaube ein expliziter; nur was sie nicht kennen oder insoweit sie etwas nicht kennen, haben sie über den explizite geglaubten Gegenstand fides implicita. Insofern gilt dann auch das Prinzip: „credunt quod ignorant“, d. h. sie kennen und glauben etwas nicht explizite — „sicut implicite creditur, ita et implicite cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicite“ (3 Sent. d. 25 q. 2 a 2.).

(actu — in se) und darin etwas anderes, nicht tatsächlich (actu) oder in sich, also nur potenziell oder virtuell Erkanntes glauben.

In diesem Sinne begründet Thomas auch den Ausdruck „implicite credere“. Er sagt: „Implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur (d. h. von einem Einschließen können wir dort im eigentlichen Sinne sprechen, wo in einem mehreres enthalten ist), explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur (d. h. wir nennen etwas aufgeschlossen, aufgerollt, aufgewickelt, wenn das, was in ihm enthalten ist, in seinen Einzelheiten und für sich sichtbar oder erkennbar ist). Thomas läßt aber diese allgemeine Bedeutung von explicite und implicite nur als Ursprung und Quelle der theologischen Bedeutung der Ausdrücke gelten — „transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia“. „Unde“, so fährt er weiter, „quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principio. Explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere“. Während wir, will der Aquinate sagen, auf materiellem Gebiete von einem Eingeschlossensein sprechen, wenn Verschiedenes in irgendeiner Einheit (quasi in uno — man denke an ein Bündel) enthalten ist, sprechen wir auf geistigem Gebiete von einer eingeschlossenen Erkenntnis, wenn sie in einer anderen virtuell enthalten ist, wie die Folgerungen in einem Prinzip; während wir ein Bündel aufgerollt nennen, wenn der Inhalt einzeln und für sich vorliegt, so sprechen wir von einer expliziten Erkenntnis, wenn wir die betreffende Lehre, z. B. eine Folgerung, tatsächlich und in sich erkennen. In diesem Sinne wird nun nach Thomas von einem expliziten und impliziten Glauben gesprochen, nämlich von einem expliziten, wenn wir etwas tatsächlich (aktuell) und in sich glauben, von einem impliziten, wenn wir eine Lehre glauben, die wir nur virtuell erkennen. Die beiden Ausdrücke explicite und implicite sind also zwar der körperlichen Welt entnommen, wie alle anderen theologischen Ausdrücke, aber sie sind in einem übertragenen, analogen Sinne zu verstehen, nämlich im Sinne einer

aktuellen und virtuellen Erkenntnis[1]. Als Folgerung erklärt darum der Aquinate auch ausdrücklich, daß die fides explicita und implicita nicht zwei verschiedene Glaubensarten oder Glaubenshabitus seien, sondern ein und derselbe göttliche Glaube. Der Unterschied besteht nur in der Art und Weise, wie dieser Glaube eine Lehre erfaßt und ihr zustimmt: das einemal nämlich erfaßt er sie als aktuell gedacht und darum in sich selbst — explicite, das anderemal stimmt er einer Lehre zu, die nur in einer anderen Lehre und nur virtuell gedacht wird und darum als in einer anderen Lehre enthalten[2].

Im Sinne dieser noch allgemeinen Definition erklärt nun Thomas auch theologisch das Wesen der Implikation, d. h. wie eine Glaubenslehre in einer anderen enthalten, impliziert sein könne, bzw. wie der Glaube an eine Lehre im Glauben an eine andere enthalten sein könne. Die Bestimmung des Verhältnisses von explicite zu implicite als von aktuell zu virtuell Gedachtem ist nämlich nur eine Analogie. Wie wir auf dem Gebiete der Wissenschaft Folgerungen implizite und virtuell in den bereits erkannten Prinzipien erkennen, so glauben wir in analoger Weise noch nicht erkannte Lehren implizite in anderen explizite geglaubten. Wie aber Folgerungen in verschiedener Weise in einem Prinzip enthalten sein oder virtuell erkannt werden können, so kann auch eine Glaubenslehre in verschiedener Weise in einer anderen enthalten sein. Thomas hebt vor allem eine Art der Implikation hervor.

In q. 1 a. 7 schreibt er: „ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur ... et simliter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem"; wie alle

[1] Aus diesem Grunde soll auch der lateinische Ausdruck beibehalten werden, wie jeder nach langer Mühe erworbene Terminus technicus, wir sagen ja auch nicht statt r²: r „im Viereck"! Auch besitzen wir im Deutschen keinen das „explicite" und „implicite" gut wiedergebenden Ausdruck, wenigstens keinen technischen — der von Hoffmann gebrauchte Ausdruck „eingewickelter Glaube" ist nach dem eben Gesagten nicht zutreffend.

[2] De Verit. q. 14 a. 11 ad 6.

Folgerungen implizite (potenziell) im Satze vom Widerspruche enthalten sind, so analog in den beiden Dogmen von der Existenz Gottes alle weiteren Glaubenslehren. Hier ist zu bemerken, daß die Analogie, das tertium comparationis, nicht in der Art besteht, wie Folgerungen in einem Prinzip enthalten sind, sondern in der Tatsache, daß sowohl auf dem Gebiete des natürlichen wie des übernatürlichen Erkennens es einzelne Grundlehren gibt, in denen alle weiteren implizite enthalten sind. Die Verschiedenheit deutet Thomas schon dadurch an, daß beim natürlichen Erkennen alles in einer, beim übernatürlichen alles in zwei verschiedenen Grundwahrheiten enthalten ist. Es ist darum für die weitere Erklärung des implicite belanglos, wie die wissenschaftlichen Folgerungen implizite im Satze vom Widerspruche enthalten seien; die Implikation der verschiedenen Glaubenslehren in einigen Grunddogmen ist tatsächlich auch anderer Art. Thomas bestimmt denn auch diese Art und Weise.

Er fährt an unserer Stelle fort: „In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. Et per hunc modum aliorum subsequentium articulorum quaedam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia huiusmodi.“ Die Implikation von Glaubenslehren beruht also darauf, daß alle Attribute Gottes identisch sind mit Gottes Wesen und Sein, daß ebenso alle Heilsratschlüsse und alles Gnadenwirken Gottes von seiten Gottes in seinem Heilswillen eingeschlossen ist. Ist dieser Heilswille Gottes auch entitativ identisch mit Gottes Sein, so ergibt er sich als Wille doch nicht aus dem Sein Gottes, wie die Seinsvollkommenheiten Gottes — darum gibt es zwei prima credibilia, eins in bezug auf das Sein, ein anderes in bezug auf den freien Willen Gottes. Diese Implikation ist offenbar ganz anderer Art als die der Folgerungen des natürlichen Wissens. Daraus ergibt sich aber auch eine andere Verschiedenheit. Die in den allgemeinsten Axiomen implizite enthaltenen Folgerungen können mit Hilfe der Erfahrung erkannt werden, das in jenen ersten Glaubenslehren implizite Enthaltene aber nur durch die

Offenbarung Gottes: „explicatio credendorum fit per revelationem divinam; credibilia enim naturalem rationem excedunt“ (q. 2 a. 6). Daß Gottes Sein die Dreifaltigkeit der Personen in sich schließt, daß sein Heilswille durch die Menschwerdung Gottes, durch Christi Leiden und Tod verwirklicht werde, kann uns, wie alles strikt Übernatürliche, nur die Offenbarung besagen: „explicatio credendorum fit per revelationem divinam“.

Mit der eben dargestellten Erklärung der Implikation will Thomas offenbar die allgemeinste, alle verschiedenen Unterarten einschließende Art der Implikation erklären, einen Implikationsbegriff aufstellen, der für alle Arten von Implikation verwendbar ist. Deshalb fügt er auch bei: „et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur“ (q. 1 a. 7). Diese verschiedenen Arten hat aber erst die spätere Scholastik genauer unterschieden. Bei Thomas finden wir folgende konkrete Arten.

Vorerst kennt Thomas neben der explicatio per revelationem auch eine explicatio durch menschliche Einsicht, durch das Urteil der Kirche. So erklären die späteren Symbole nur voller (plenius explicant), was das apostolische Symbol enthält oder deklarieren dessen Inhalt[1]. Diese Erklärung wird vom Aquinaten als implizite enthalten bezeichnet. Wir haben also hier, d. h. bei allen kirchlichen dogmatischen Definitionen eine besondere Art von Implikation. Wie nämlich die obersten Axiome nur potenziell die einzelnen wissenschaftlichen Lehren enthalten und erst durch Vermittlung der Erfahrung zu bestimmten Folgerungen führen, so enthalten für uns die zwei obersten Glaubenslehren nur potenziell die weiteren Dogmen und müssen ihrer Übernatürlichkeit entsprechend erst durch die Offenbarung bestimmt werden; wie es aber auf dem Gebiete des natürlichen Wissens auch Erkenntnisse bzw. Erfahrungen gibt, in denen Folgerungen enthalten sind, die ohne Zuhilfenahme von weiterer Erfahrung, bloß durch intensiveres Denken von uns gewonnen werden können, so sind in den uns geoffenbarten Glaubenslehren auch solche Folgerungen implizite enthalten, die von uns durch eigenes Denken, ohne weitere Offenbarungen, gewonnen werden können.

---

[1] Q. 1 a. 9 ad 2 und 6; a. 10 ad 1.

Eine zweite Art zeigt die fides velata. Vor Christus wurde sein Leiden durch typische Opfer vorgebildet, in ihnen war implizite also sein Leiden ausgesprochen. Die maiores, die die Offenbarung genauer kannten, verstanden auch die typische Bedeutung der Opfer; die minores glaubten wenigstens das eine, daß diese Opfer den Messias versinnbildeten, ohne allerdings zu wissen, in welcher Hinsicht (q. 2 a. 7). Hier haben wir also eine Implikation in einem typischen Zeichen, dessen Bedeutung durch die Offenbarung auch bereits kundgetan war, nur daß die minores die Kenntnis der Bedeutung bei den maiores suchen mußten. Im Glauben an die typische Bedeutung war also auch der Glaube an diese Bedeutung eingeschlossen, wenn auch auf eine eigene Art — fides velata oder obumbrata (a. 8).

Ähnlich ist die Implikation bei der fides minorum in der fides maiorum (q. 2 a. 6). Die Offenbarung wurde unmittelbar nur den maiores (Patriarchen, Propheten, Aposteln) zuteil, aber mit der Bestimmung, daß sie auch den Gläubigen (minores) mitgeteilt und von diesen geglaubt werde. Die minores müssen sich also dem Glauben der maiores anschließen, d. h. glauben, was diese ihnen als Offenbarung verkünden und in dem Sinne, wie die besser unterrichteten maiores sie glauben (explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores per maiores). Der Glaube der minores wird durch den Glauben der maiores bestimmt und geregelt, ist im Glauben der maiores impliziert Diese Art der Implikation besteht also darin, daß im Glauben der minores an den Glauben der maiores, bzw. an ihre durch die Offenbarung als Offenbarungsgesetz garantierte Funktion in der Glaubensvermittlung auch der Glaube an den einzelnen Inhalt des Glaubens der maiores eingeschlossen ist. Dies zeigt sich darin, daß die minores auch explizite alles glauben, was ihnen von den maiores als Offenbarungsinhalt mitgeteilt wird. Wie wir im Glauben an die Vorsehung implizite alles glauben, was diese nach dem Wissen Gottes enthält, so glauben die minores im Glauben an den Glauben der maiores alles implizite, was dieser Glaube irgendwie enthält. Thomas bemerkt noch, daß eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens der minores dabei ausgeschlossen sei, weil der Glaube der minores nicht in der menschlichen Autorität der maiores impliziert ist, sondern im Glauben an ihren Glauben oder an ihre Funktion in der Vermittlung der

Offenbarung. Damit ist auch die fides minorum in letzter Linie in der Wahrheit Gottes impliziert, die durch ihre Offenbarung und das Gesetz der Vermittlung der Offenbarung selbst die Gläubigen auf den Glauben der maiores anweist. Selbst ein Irrtum der maiores kann darum den Gläubigen nicht zur Last gelegt werden, wenn er nur nicht gegen die offenkundige Lehre der Kirche ist[1].

Eine vierte Art von Implikation ist die im Glauben an die Heilige Schrift gegebene. Diese kommt nicht nur bezüglich der primären, sondern besonders auch bezüglich der sekundären oder akzidentellen Glaubenslehren in Betracht (q. 2 a. 5). Hier ist die Implikation im Glauben an die Inspiration der Heiligen Schrift bzw. an die Wahrheit ihres Inhaltes gegeben. Wer glaubt, daß alles wahr sei, was die Heilige Schrift lehrt, glaubt damit auch implizite den ganzen Einzelinhalt derselben, auch wenn er ihn nicht kennt. Wir haben darum eine neue Unterart von Implikation. Wenn Thomas hier das implicite credere mit „in praeparatione animi“ oder mit „inquantum paratus est credere quidquid divina scriptura continet“ wiedergibt, so ist damit nicht eine bloße Willensbereitschaft zu irgendwelcher Annahme des Inhaltes der Heiligen Schrift gemeint. Die Willensbereitschaft bezieht sich auf die Setzung eines eigentlichen Glaubensaktes an alles, was als Inhalt der Heiligen Schrift erkannt wird. Aber auch diese Willensbereitschaft ist noch nicht die eigentliche fides implicita, sondern nur eine Folge und Erscheinung derselben. Die Willensbereitschaft setzt nämlich den expliziten Glauben an die Heilige Schrift voraus, beruht auf diesem, ja besteht in ihm — wenigstens ist mit dem Glauben an die Heilige Schrift ipso facto auch schon der Wille zum Glauben an alle Einzelheiten der Heiligen Schrift gegeben — die Willensbereitschaft ist keine andere als die mit dem Glaubenshabitus und der Glaubensgnade gegebene Glaubensbereitschaft. Der Wille, alles zu glauben, was die Schrift enthält, ist darum nur ein Teilmoment des Glaubens an die Schrift

[1] „Minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae; unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui maiorum deficiunt, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem“ q. 2 a. 6 ad 3.

selbst, wie der aktuelle und explizite Glaube an einen Einzelinhalt der Heiligen Schrift nur ein Teilmoment des Glaubens an die Schrift als Ganzes ist. Thomas sagt also, daß es genüge, den Glauben an die Heilige Schrift in dieser Erscheinungsform zu haben, daß es nicht notwendig sei, den Glauben an die Heilige Schrift in jener Form zu haben, daß man jeden Einzelinhalt aktuell und explizite kennt und glaubt. Weil aber gegebenenfalls auch der explizite und aktuelle Glaube an eine Einzellehre der Heiligen Schrift notwendig ist, hebt Thomas in besonderer Weise die im Glauben an die Schrift bereits gegebene Glaubensbereitschaft zu jenem expliziten Glauben hervor. Man kann nun allerdings bereits diese Glaubensbereitschaft ein implicite credere nennen, genauer aber nur eine Folge und Erscheinung des eigentlichen impliziten Glaubens. Denn eigentlich und genau wird der ganze Inhalt der Heiligen Schrift implizite bereits und ipso facto im Glauben an die Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift geglaubt. Wenn jemand total mit der Lehre eines Buches einverstanden ist, approbiert er, auch wenn ihm der Inhalt desselben nicht mehr gegenwärtig ist, doch immer noch den ganzen Inhalt. Analog, wer ein Buch als Wort Gottes anerkennt. Allerdings in ungleich höherem Maße. Anders erfaßt eine von außen und nachträglich an ein Buch hinzutretende menschliche Approbation den Inhalt des Buches, anders der auf die Autorität Gottes gestützte Glaube. Im expliziten Glauben an das Dogma der Heiligen Schrift ist darum auch der eigentliche implizite Glaube an den ganzen Inhalt der Heiligen Schrift gegeben, weil im aktuellen Glauben an die Schrift virtuell auch jede einzelne Lehre geglaubt wird, was sich in der Folge darin zeigt, daß sie bei Kenntnisnahme auch ohne weiteres aktuell und explizite geglaubt wird, welchem aktuellen Glauben einstweilen die Glaubensbereitschaft entspricht, die praeparatio animi.

Die letzte, aber hauptsächlich in den Vordergrund tretende Implikationsform des Glaubens ist seine Implikation im Glauben und der Autorität der Kirche.

Ritschl glaubt wiederum feststellen zu können, daß „Thomas die Laien nicht dazu bevollmächtigt, zu glauben, was die Kirche glaubt“. „Diese Formel fehlt bei Thomas“, sagt er (S. 18). Allerdings bevollmächtigt Thomas niemand, sich damit zu begnügen, zu sagen: ich glaube, was die

Kirche glaubt; dies hat aber auch vor ihm kein Theologe erlaubt. Auch fehlt tatsächlich bei Thomas die Formel: credo quod Ecclesia credit. Aber was an dieser Formel berechtigt ist, findet sich bei Thomas, und zwar in verstärktem Maße. Thomas fordert einen doppelten Anschluß an die Kirche, nämlich an die glaubende Kirche, an die fides ecclesiae, und an die lehrende Kirche, die ihm im Papst repräsentiert ist. Anschluß an den Glauben der Kirche fordert Thomas in de Verit. q. 14 a. 11, wo er das implicite credere folgendermaßen illustriert: „Implicite (dicimur aliqua credere), quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur, sicut qui credit fidem Ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula, quae sub fide Ecclesiae continentur.“ Ein gleichwertiger Text findet sich im resp. ad 7 in c. des eben zitierten Artikels: „minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiae“. Anschluß des Glaubens an die Kirche als Lehrautorität fordert Thomas in dem bereits zitierten a. 10 der q. 1, wo allen Gläubigen die Pflicht auferlegt wird, „inconcussa fide“ das zu glauben, was der Papst als Glaubenslehre bestimmt hat. Ebenso lehrt Thomas in q. 5 a. 3, daß der eigentliche Glaubensgrund die veritas prima sei, d. h. die Autorität des sich offenbarenden Gottes, daß diese aber Glaubensgrund sei, insofern sie in der aus ihr hervorgehenden Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche erscheine — „formale obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima“. Wer darum nicht der Lehre der Kirche, die ihren Ursprung in der in der Heiligen Schrift gegebenen Offenbarung Gottes hat, als unfehlbarer und göttlicher Regel sich anschließt, hat keinen Glauben — „unde quicunque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei“. Und er fährt weiter fort: „Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet.“ Beide Standpunkte vereinigt Thomas in der resp. ad 3 in q. 2 a. 6, wo er es als Häresie brandmarkt, einem Irrtum anzuhängen „contra universalis Ecclesiae fidem quae non potest deficere,

Domino dicente (Luc. 22, 32): Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua" — hier wird also die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubens auf die Unfehlbarkeit des Glaubens Petri zurückgeführt. Schon Hoffmann hat darum mit Recht den Irrtum Ritschls konstatiert (I, 99, 123) und fügt noch ausdrücklich bei: „Es ist unleugbar, daß in diesen Sätzen die Kirche als Lehrautorität gefaßt wird" (I, 124).

Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Thomas eine Implikation des Glaubens im Glauben und der Lehrautorität der Kirche vertritt. Ein Zweifaches ist aber dabei sowohl Hoffmann wie Ritschl entgangen. Thomas lehrt erstens nicht so sehr die Möglichkeit oder Erlaubtheit des Anschlusses an die Kirche, sondern die Notwendigkeit eines solchen — jeder wirkliche Glauben ist an der Kirche orientiert, ist irgendwie im Glauben an die Kirche impliziert. Zweitens betont Thomas in besonderer Weise die fides implicita im Anschluß an das Lehramt, die Autorität der Kirche. Der Aquinate hat die ältere Formel: „credo quod Ecclesia credit" in die theologisch genauere umgesetzt: „inconcussa fide tenere quae Ecclesia (Summus Pontifex) credenda determinavit" oder „inhaerere doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili et divinae regulae". Auch hiemit ist Thomas einstweilen nicht durchgedrungen, die Formel credo quod Ecclesia credit behielt noch lange die Oberhand: erst die nachtridentinische Theologie hob die schärfere Formel des englischen Lehrers auf den Schild, bis sie auf dem Vatikanum ihre dogmatische Sanktion erhielt: „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei . . . continentur et ab Ecclesia . . . tanquam divinitus revelata credenda proponuntur" (Sess. 3 c. 3).

Aus den angeführten Texten ergibt sich auch, wie Thomas das credo quod Ecclesia credit oder docet versteht. Offenbar kommt ihm die Kirche nicht als bloße collectio fidelium, aber auch nicht als bloß menschliche Autorität, als juristische Anstalt in Betracht[1]. Eine solche Auffassung

[1] Selbst Hoffmann (I, 124) gesteht den Irrtum Ritschls ein, wenn dieser sonderbarerweise behauptet, Thomas betrachte die Kirche als „rein geschichtliche Größe" und rechne sie nicht zu den vierzehn Glaubensartikeln.

der Kirche liegt ja überhaupt dem Aquinaten ferne[1]. Wo Thomas den Glauben der Kirche als Maßstab aufstellt, beruft er sich ausdrücklich auf dessen Unfehlbarkeit, die er auf die Verheißung des Herrn zurückführt (q. 2 a. 6 ad 3). Wo er die Lehre der Kirche als Maßstab aufstellt, betrachtet er diese ausdrücklich als „divina regula“ und als aus der Wahrheit Gottes herstammend, also als einen von Gott selbst aufgestellten Maßstab, der uns die in Gott wohnende und in der Heiligen Schrift geoffenbarte Wahrheit vermittelt[2]. Wo endlich Thomas die Autorität der Kirche oder des Papstes als Glaubensregel aufstellt, beruft er sich ausdrücklich auf die Bestimmung des Heilandes und die Verheißung seines Beistandes (q. 1 a. 10)[3]. Die Kirche kommt also immer als Werkzeug und Organ Gottes in Betracht — darum ist die Kirche göttliche Regel und unfehlbar. Deswegen ist ein auf die Kirche gestützter Glaube auch ein göttlicher Glaube. Der Anschluß an die Kirche besagt allerdings eine Unterwerfung, aber keine bloß menschlich-juristische, sondern die Unterwerfung unter eine von Gott gesetzte und in seinem Namen vermittelnde Autorität.

Das Resultat des Anschlusses an die Kirche ist nicht eine irgendwie geartete Annahme der Kirchenlehre, sondern ein wirklicher göttlicher Glaube an die durch die Kirche vermittelte und vorgelegte Offenbarungslehre. Mit anderen Worten: nicht eine arbiträre Kirchenlehre wird zur Glaubens-

---

[1] Siehe die prächtige Darstellung von M. Grabmann: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk (Regensburg 1903).

[2] Thomas nennt die doctrina Ecclesiae eine „infallibilis et divina regula, quae procedit ex veritate prima in Scripturis manifestata“ (q. 5 a. 3). Hoffmann wird dem Texte nicht gerecht, wenn er die göttliche Autorität der Kirche dahin deutet, „daß ihre Lehre mit der in den heiligen Schriften geoffenbarten veritas prima sich deckt“ (I, 125). Gewiß deckt sich die Lehre der Kirche mit der Offenbarung, aber außerdem stammt sie aus derselben (procedit) und ist sie von Gott als Regel unseres Glaubens aufgestellt.

[3] Hoffmann (I, 125[1]) will beachtet sehen, daß Thomas dem Papste die „nova editio symboli“, nicht aber die „editio novi symboli“ zuspricht (q. 1 a. 10). Selbstverständlich kann nach Thomas der Papst kein „neues“, vom Apostolikum verschiedenes oder abweichendes Symbol aufstellen, wohl aber das alte Symbol näher bestimmen und erklären und so festlegen, was Offenbarungs- und Glaubenslehre sei. Vgl. q. 1 a. 10 ad 1, a. 9 ad 2.

lehre erhoben, sondern die göttliche Offenbarungslehre wird als Kirchenlehre im Glauben angenommen.

Die Implikation ist im Glauben an die Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen gegeben. Aber in zweifacher Weise. Wer glaubt, daß der Glaube, die Lehre, die Autorität der Kirche unfehlbar sei, glaubt deswegen jede von der Kirche vorgelegte und als solche bekannte Lehre explizite (q. 5 a. 3). Wer an die Unfehlbarkeit und Autorität der Kirche in Glaubenssachen glaubt, glaubt eben damit virtuell, implizite auch bereits alles, was die Kirche glaubt und lehrt, auch wenn er diese Lehren noch nicht alle einzeln kennt; diesem impliziten Glauben entspricht dann auch die Glaubensbereitschaft, jede einzelne Lehre explizite zu glauben, ähnlich, wie wir es oben bezüglich der Heiligen Schrift gesehen haben. Das ist der Sinn von credo quod Ecclesia credit, nicht die Harnacksche bloße juristische Unterwerfung oder Willensbereitschaft.

Thomas von Aquin bietet uns so als erster eine eingehende Bestimmung des implicite, und zwar sowohl vom etymologischen wie theologischen Standpunkt aus. Gegenüber der formellen Implikation, die im Anschluß an die maiores oder an die Kirche gegeben ist, betont Thomas die objektive Implikation. Diese besteht darin, daß eine Glaubenslehre in einer anderen enthalten ist, daß eine Lehre in einer anderen als enthalten mitgeglaubt wird. Implizite etwas glauben, heißt eine Lehre glauben, die in einer anderen explizite geglaubten enthalten ist. Das ist die Eigenart der thomistischen Implikation. Thomas ist aber nur den Spuren Hugos von St. Viktor gefolgt. Erst mit der Idee der objektiven Implikation wird auch eigentlich erklärt, wie eine noch ungekannte Lehre geglaubt werde. Der Anschluß an die sapientes, maiores und selbst an den Glauben der Kirche, sofern er nur als Anschluß gedacht wird, besagt eigentlich noch kein tatsächliches Glauben des Impliziten, sondern mehr eine allgemeine und prinzipielle Glaubensbereitschaft. Das ist es auch wohl, was Harnack usw. immer betont. Aber der Anschluß an die Kirche ist eben nicht bloß als subjektive Bereitwilligkeit zu verstehen, alles glauben zu wollen, was die Kirche glaubt oder lehrt, sondern als tatsächliche Glaubensannahme alles dessen,

was die Kirche glaubt oder lehrt, als Annahme all dessen in dem objektiven Mittel des Glaubens oder der Lehre der Kirche. Glauben, was die Kirche glaubt oder lehrt, heißt jenes Objekt glauben, das den Glaubens- oder Lehrinhalt der Kirche ausmacht — in diesem Objekt ist jede geoffenbarte Lehre irgendwie eingeschlossen und wird darum auch irgendwie mitgeglaubt.

Diese objektive Implikation verkennen Harnack, Hoffmann u. a. so gründlich. Gerade die objektive Implikation schließt es ja total aus, daß die fides implicita bloßer Wille zum Glauben sei, bloße juristische Unterwerfung unter die Kirche, ein Ersatz für eigentlichen Glauben. Nicht Heilsglauben und juristischen Ersatzglauben als „fides implicita“ unterscheidet Thomas, sondern fides explicita und implicita als zwei verschiedene Weisen, wie der Heilsglaube sich aktuell betätigt. Den Unterschied der beiden Funktionen des einen Heilsglaubens hat überdies Thomas tiefer erklärt als alle seine Vorgänger, ja in einer für die späteren Zeiten vorbildlichen und maßgebenden Weise. Darum bedeutet die Lehre des Aquinaten einen Höhepunkt in der Entwicklung der Lehre von der fides implicita — das Auge des Adlers hat auch hier schärfer und weiter gesehen als andere.

Thomas verwendet thetisch immer den Ausdruck fides implicita oder implicite credere in seinen Ausführungen, besonders aber in seinen responsa zieht er auch fast alle bisher verwendeten Ausdrücke heran — ein Zeichen ihrer gleichwertigen Bedeutung. So spricht er von einer fides implicita in fide maiorum (q. 2 a. 6 ad 3), von einer fides occulta in fide maiorum (q. 2 a. 8 ad 2), von einem implicite credere in fide patriarcharum et prophetarum (de Verit. q. 14 a. 11). Die alttestamentlichen minores hatten nach ihm eine „velata cognitio“ von der Bedeutung der Opfer und glaubten so implizite an Christi Leiden und Tod — „minores sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea esse divinitus disposita de Christo venturo (fides explicita) quodammodo habebant velatam cognitionem“ (q. 2 ad 7). Das Geheimnis der Dreifaltigkeit wurde im Alten Bunde von den minores „implicite et quasi obumbrate“ geglaubt (q. 2 a. 8). Allerdings findet sich auch der Ausdruck: in praeparatione animi credere, aber auch diese Glaubensbereitwilligkeit setzt, wie bereits oben bemerkt, den ex-

pliziten Glauben an die Heilige Schrift oder die Kirche voraus und ist in diesem eingeschlossen (q. 2 a. 5; q. 5 a. 3; de Verit. q. 14 a. 11). Noch bemerken wollen wir den Ausdruck fides verborum = in verborum aenigmate (3 d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 4).

(Fortsetzung folgt)

DAS LEBEN DER KIRCHE — GRUNDLEGUNG

Von Dr. ERNST COMMER

I

Das Leben der Kirche ist immanente Selbsttätigkeit

1. Wie man vom Leben der Familie, des Volkes und Staates spricht, indem man die Funktionen solcher Gesellschaften mit Rücksicht auf die soziale Tätigkeit ihrer Mitglieder mit den Lebensfunktionen organischer Wesen vergleicht, so spricht man auch vom geschichtlichen Leben der kirchlichen Gesellschaft. Die in der Heiligen Schrift niedergelegte göttliche Offenbarung vertieft diese Auffassung durch Gleichnisse, in denen der einen, von Christus gestifteten wahren Kirche ein eigentümliches Leben zugesprochen wird. Um aber den richtigen Begriff vom Leben der Kirche zu gewinnen, scheint es nötig, zuvor den allgemeinen Begriff des Lebens genauer zu erklären, wie ihn Thomas von Aquin nach dem Vorgang des großen griechischen Philosophen[1] mit aller Schärfe und Klarheit entwickelt hat. Dadurch werden wir für unsere Untersuchung eine sichere Grundlage schaffen, um bei dem Gebrauche dieser Analogie vor Mißverständnissen und folgenschweren Irrtümern geschützt zu sein. Denn obwohl die menschliche Erkenntnis und ihr sprachlicher Ausdruck auch in der Theologie auf den Gebrauch von Analogien und übertragenen Worten angewiesen ist, so bereitet dabei die Mitwirkung der Phantasie der strengwissenschaftlichen Auffassung und Ausdrucksweise nur zu oft Schwierigkeiten, die leicht zu irrtümlichen Ansichten Anlaß geben können.

---

[1] Vgl. Franz Brentano: Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, p. 41—46.

Der hl. Thomas[1] geht mit Aristoteles von der Erfahrung aus. Von den Dingen, die nach allgemeiner Überzeugung ein Leben haben und die wir deswegen lebendig nennen und von leblosen Dingen unterscheiden, können wir uns den Begriff des Lebens induktiv bilden: das ist der Fall bei den tierischen Wesen. Erst dann sagen wir: „das Tier lebt“, wenn es anfängt, von selbst eine Bewegung zu machen, und solange eine solche Bewegung, die aus ihm selbst hervorgeht, in ihm erscheint, urteilen wir, daß es noch lebt. Wenn es aber aus sich selbst keine Bewegung mehr hat, sondern nur noch von außen, d. h. von einer fremden Ursache bewegt wird, sagen wir, das Tier ist tot, weil ihm das Leben abgeht. Daraus ist klar, daß nur diejenigen Dinge im eigentlichen Sinne lebendig sind, die sich auf irgendeine Art von Bewegung selbst bewegen: mag man nun die Bewegung im eigentlichen Sinne verstehen als den Übergang vom unvollendeten Zustand, nämlich von etwas, was noch in der Möglichkeit oder Anlage zu etwas anderem sich befindet und diesen anderen Zustand noch nicht ganz erlangt hat, sondern erst auf dem Wege dazu befindlich ist, wie es der Fall ist, wenn ein Körper von einem Ort zu einem anderen Ort sich hinbewegt — oder mag man die Bewegung allgemein fassen als einen Akt, eine Betätigung von etwas, was schon vollkommen fertig da ist, wie man das Erkennen als Erkenntnisvorgang und das Sinnesempfinden ein Bewegtwerden nennt. So heißen lebendige Wesen alle diejenigen, die sich zu irgendeiner Bewegung oder Selbsttätigkeit von selbst in Bewegung setzen. Diejenigen Dinge dagegen, in deren innersten Beschaffenheit oder Natur es nicht liegt, daß sie sich zu einer Bewegung oder Selbsttätigkeit in Tätigkeit setzen, können nur nach irgendeiner Ähnlichkeit mit den ersteren lebendig genannt werden.

Das abstrakte Wort „Leben“ hat aber eine zweifache Bedeutung[2]. Der Name „das Leben“ ist zwar von einer äußeren Erscheinung an dem Dinge hergenommen, nämlich von der Selbstbewegung desselben; aber er ist nicht dazu gegeben, um diese Selbstbewegung zu benennen, sondern um eine Substanz zu bezeichnen, der es ihrer

[1] S. Theol. I q. 18 a. 1.
[2] S. Theol. I q. 18 a. 2.

Natur nach zukommt, sich selbst zu bewegen oder auf irgendeine Weise in Selbsttätigkeit zu versetzen. Danach besagt das Zeitwort „leben" nichts anderes als das Dasein eines Dinges, das eine solche Natur hat, und dasselbe bedeutet auch das Substantivum „das Leben" im abstrakten Sinne. In einer weniger eigentlichen Bedeutung wird jedoch das Wort „das Leben" auch gebraucht für diese Verrichtungen oder Betätigungen selbst, von denen das Wort „das Leben" hergenommen ist: diese sind in erster Linie die Sinnesvorgänge und das geistige Erkennen[1].

In diesem durch Induktion aus der Erfahrung gewonnenen Begriff von Leben sind also zwei Momente enthalten. Erstens: das Wesentliche des lebendigen Geschöpfes liegt darin, daß etwas seiner Natur nach imstande ist, sich selbst zu bewegen vermöge eines ihm zuteil gewordenen innerlichen Prinzips, so daß es aus einem Beweger und einem Bewegten innerlich zusammengesetzt sein muß, wie es die beseelten Wesen sind, denn unter dem Ausdruck „Seele" versteht man nichts anderes als das erste innere Lebensprinzip. Zweitens: die Lebenstätigkeit ist als solche immanent im lebendigen Dinge, sie beginnt und verläuft in ihm und vervollkommnet es[2].

2. Auf eine Gesellschaft von Menschen, wie die Familie, die wirtschaftliche Gemeinschaft und den Staat, läßt sich daher das Wort „Leben" in der angegebenen zweifachen Bedeutung nur analog anwenden. Denn eine solche konkrete Gemeinschaft von Personen, die zur Erreichung eines bestimmten Zweckes durch die darauf gerichtete Tätigkeit der Mitglieder gebildet wird, kann wie ein von anderen Gemeinschaften getrenntes Ganzes betrachtet werden. Sie ist gleichsam ein Individuum, dessen Glieder die einzelnen Personen sind und als dessen erstes belebendes oder beseelendes Prinzip die soziale Autorität oder Regierungsgewalt erscheint, von der die Mitglieder, die den Gesellschaftskörper ausmachen, geeint und zu ihren für das ge-

---

[1] S. Theol. 1. II q. 3 a. 2 ad 1; de Virtut. in communi q. 1 a. 2 ad 15. — Xantes Mariales: Bibliotheca Interpretum ad Universam summam Diu. Thomae Aquinatis Ecclesiae Doctoris. Tom. III. Venetiis 1638. Controversia X cap. 1 et 2. p. 204—210.

[2] Zigliara: Summa Philosophica. Romae 1876. Vol. II, p. 86 sq.

meinsame Wohl erforderlichen, zweckmäßigen Verrichtungen ähnlich wie der Körper eines Menschen von seiner Seele in Bewegung gesetzt werden. Diese Analogie ist keine bloße Fiktion, sondern gründet sich auf die Ähnlichkeit der tatsächlichen Verhältnisse im organisch gegliederten menschlichen Leibe und in der geordneten menschlichen Gesellschaft. Eine solche einheitliche Gemeinschaft von Personen erscheint daher ähnlich wie ein lebendiges Wesen. Ihre Wesenheit richtet sich nach ihrem spezifischen Zwecke. Ihr Dasein besteht darin, daß diese Personen gesellschaftlich zusammengehalten werden. Sie hat also eine Art von Leben für sich und die im Gesellschaftskörper von den einzelnen Mitgliedern ausgeführten freien menschlichen Handlungen sind gleichsam die Lebensverrichtungen dieser Gesellschaft.

3. Ähnlich verhält es sich auch mit der katholischen Kirche. Jedoch muß diese Ähnlichkeit genauer umgrenzt werden, weil sich die Kirche grundwesentlich von den übrigen menschlichen Gesellschaften unterscheidet, da sie nicht unter dieselbe Gattung fällt, der die verschiedenen Arten der aus dem natürlichen Bedürfnisse entstandenen menschlichen Gesellschaftsbildungen angehören. Der ganze Unterschied wird sich erst im Laufe der Untersuchung ergeben, wir brauchen jetzt nur einige Züge hervorzuheben.

Die Kirche ist eine von Gott wie ein Kunstwerk zusammengesetzte Vereinigung von Personen, der wir ein soziales Leben zusprechen müssen, indem wir einen bewegenden und einen bewegten Bestandteil in ihr unterscheiden. Da sie aber sichtbare und unsichtbare Elemente enthält, so ist es in der neueren Theologie Mode geworden, die sichtbaren Bestandteile, nämlich die menschlichen Mitglieder, den Gesellschaftskörper, die unsichtbaren Teile dagegen die Seele der Kirche zu nennen. Das ist jedoch eine einseitige Auffassung, die leicht zu irrtümlichen Ansichten führen kann und schon deshalb abgewiesen werden muß, weil sie ungenügend ist. Denn sie betrachtet die Kirche nur in ihrem irdischen Zustand, schließt die guten Engel und die heiligen Seelen der Verstorbenen aus und beeinträchtigt auch die Stellung des Gottmenschen Christus in seiner Kirche, da sein Leib nach der Himmelfahrt an sich noch sichtbar bleibt, obwohl wir ihn jetzt nicht mehr erblicken. Auch in der irdischen Kirche ist das erste

innere Lebensprinzip, das als solches allein dem Begriff der Seele in einem lebendigen Körper entspricht, nur die oberste kirchliche Autorität oder Regierungsgewalt, von der die Mitglieder zu den freien Verrichtungen, die zum allgemeinen Wohl der Kirche dienen, in Bewegung gesetzt werden: diese Macht muß daher analog die Seele der irdischen Kirche genannt werden. Wenn der hl. Thomas an ein paar Stellen auch den Heiligen Geist metaphorisch die Seele der Kirche nennt[1], so tut er es in einem ganz anderen Sinne, insofern der Heilige Geist das Gnadenleben in der Kirche bewirkt, aber nicht selbst die innere Wesensform der Kirche ist, weshalb der hl. Thomas ihn im Vergleich zu Christus, dem Haupte, nur das Herz der Kirche nennt[2].

Übertragen wir nun den Begriff der Lebenstätigkeit auf die Kirche, so gelangen wir zu dem besonderen Gegenstand, dem wir unsere Untersuchung widmen und der die Selbstbetätigung der Mitglieder der Kirche für das allgemeine Wohl dieser Gesellschaft umfaßt. Die Weise der Selbstbetätigung folgt immer der Natur des tätigen Prinzips. Ebenso wie die Wesenheit der lebendigen Kirche Christi nach ihrer ganzen Einrichtung übernatürlich und göttlich ist, muß daher auch die Selbstbetätigung ihrer organischen Glieder übernatürlich und göttlich sein, was sich auch in der Geschichte der Kirche offenbart, denn ihre vitalen Vorgänge unterscheiden sich wesentlich von den rein natürlich-menschlichen Vorgängen der Geschichte, da das kirchliche Leben jene an Wirksamkeit übertrifft, durch göttliche Ziele und Kräfte die natürliche Entwicklung veredelt und wesentlich erhöht, die Schwierigkeiten überwindet und den Widerstand besiegt.

Das übernatürliche Moment steht aber dem Begriff des Lebens nicht feindlich gegenüber. Beide Begriffe schließen sich nicht gegenseitig von einander aus. Denn das, was im streng theologischen Sinne übernatürlich ge-

---

[1] 3. Sent. dist. 13 q. 2 a. 2 sol. 2: Spiritus Sanctus qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali. Op. in Symbol. Ap. a. 9: Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus.

[2] S. Theol. III q. 8 a. 1 ad 3. Vgl. Grabmann: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, p. 184 ff.

nannt wird, ist immer etwas, was bei den vernunftbegabten Geschöpfen aus dem Innern derselben hervorgeht, weil es an sich nur in dem geistigen und unsterblichen Bestandteil der menschlichen Natur mit den entsprechenden Kräften des Verstandes und Willens aufgenommen werden kann. Darum muß auch das Übernatürliche im Menschen formal etwas Voluntäres, vom Willen Ausgehendes und deshalb ein vitaler Vorgang im Menschen sein[1]. Damit ist aber nicht gesagt, daß alles Übernatürliche als solches im Menschen immer vom freien Willen als etwas Freiwilliges hervorgehen muß. Denn die heiligmachende Gnade ist etwas, was Gott in der Substanz der Seele hervorbringt; aber sie befähigt den Willen zu seinen freiwilligen Handlungen und ist das Prinzip aller seiner vitalen Tätigkeiten in der übernatürlichen Ordnung. Das allererste Prinzip des übernatürlichen Lebens muß ebenso von Gott den lebendigen Wesen eingesenkt werden, wie in der natürlichen Ordnung das allererste Lebensprinzip, die allererste Bewegung des lebendigen Körpers durch die Zeugung[2] vom Vater herkommt.

II

Das Leben der Kirche ist ein Glaubensgeheimnis

1. Das Dasein der Kirche ist dem natürlichen Verstande des Menschen sowohl aus persönlicher Erfahrung wie aus den Tatsachen der Geschichte erkennbar. Dennoch bleibt das innerste Wesen der Kirche ein wahres Mysterium oder Glaubensgeheimnis. Unser natürlicher Verstand kann es nur durch den Glauben an die von Gott gegebene übernatürliche Offenbarung erfassen und für wahr halten, weil er durch die geschichtliche Evidenz der wunderbaren Tatsachen dazu logisch bewegt werden kann: denn diese machen das Geheimnis nur glaubwürdig, so daß die Anerkennung desselben vom freien Willen des Menschen

---

[1] Paulus a Conceptione: Tractatus Theologici. Parmae 1725. Tom. I p. 139 nr. 63: supernaturalitas provenit formaliter ab intrinseco: ergo ipsa formalitas seu conceptus supernaturalitatis est intransitive vitalis seu voluntarius.

[2] Vgl. Didacus Nugnus (Nuñez) Cabezudo: Commentarii ac Disputationes in Tertiam Partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1612. Tom. II, q. 86 a. 6, p. 86*b*.

erfolgen kann. Dazu wird die hinreichende Gnade nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung jedem gewährt, der ernstlich nach der Wahrheit suchen will. Könnten wir aber die geheimnisvolle Wesenheit der Kirche vollkommen erkennen, so müßten wir imstande sein, streng wissenschaftlich zu definieren, was die Kirche ist. Dann müßten wir sie durch einen formalen Begriff erfassen, der ihr in allen ihren Eigenschaften genau entspräche[1]. Aber in der Geschichte der Theologie findet sich keine einzige solche Definition, die den Forderungen der Logik an eine Wesensdefinition genügt und deshalb keine Metapher enthalten darf[2], sondern alle Versuche sind mehr oder weniger beschreibende Definitionen[3], die für die Apologetik oder das Kirchenrecht praktischen Wert haben mögen, aber niemals einer strengen Wesensdefinition gleichkommen. Das gilt nicht nur von der Bellarminischen Definition, sondern auch von den neueren Versuchen, die durch die Einführung des Begriffes der Sakramentalität[4] die Erkenntnis von der Kirche zwar vertiefen, aber dennoch nur analoge Beschreibungen bleiben und dadurch den Charakter des Mysteriums nur bestätigen.

Es ist daher selbstverständlich, daß auch das Leben der Kirche keine streng wesentliche Definition gefunden hat und keine finden kann. Darum ist es als übernatürlicher Lebensvorgang ein wahres Glaubensgeheimnis und bleibt ein Mysterium, ebenso wie die Trinität, die Inkarnation und die Eucharistie, von denen es sich als Geheimnis nur dem Grade nach unterscheidet, das also selbst der Gläubige trotz des inneren Erlebens niemals vollständig und klar einsehen, sondern nur annähernd und analog zu verstehen vermag. Die Möglichkeit einer solchen analogen Erkenntnis ist aber ausdrückliche Lehre der Heiligen Schrift[5] und des vatikanischen Konzils[6].

---

[1] S. Thomas: S. c. gent. III c. 49. De Verit. q. 3 a. 2 ad 4. De Potent. q. 7 a. 5.

[2] S. Thomas: 2. Anal. post., Lect. 16.

[3] Vgl. Grabmann a. a. O., p. 81 f.

[4] Scheeben: Mysterien des Christentums², p. 497. Oswald: Die Erlösung in Christo Jesu. II p. 236.

[5] Sap. 13, 5.

[6] Cathala: La vie de l'Eglise (Revue Thomiste 1912, Nr. 6, p. 142 ss.).

2. Die erste Quelle der Theologie ist das geschriebene Wort Gottes. Die Heilige Schrift vermittelt uns aber die göttliche Offenbarung in einer dem menschlichen Verstande angemessenen Redeweise und macht deshalb Gebrauch von metaphorischen Ausdrücken im weitesten Sinne. Eine Metapher heißt die Übertragung eines Wortes, das eigentlich ein bestimmtes Ding bezeichnet, zur Bezeichnung eines anderen Dinges, wegen einer zwischen diesen beiden Dingen erfindlichen Ähnlichkeit, auf Grund deren ein Irrtum für das Verständnis des übertragenen Ausdruckes ausgeschlossen und die Wahrheit der Aussage gewahrt ist. Dieser Gebrauch der Worte war für Gott, den unmittelbaren Urheber der von ihm inspirierten Offenbarung nicht absolut notwendig, da er seine Willensmeinung dem menschlichen Verstande auch ohne Metaphern deutlich mitteilen konnte; wohl aber war es bedingt notwendig wegen der Natur des menschlichen Verstandes, der die Erkenntnis der geistigen Dinge erst aus den sinnfälligen gewinnt[1]. Daher kann auch die wissenschaftliche Theologie der metaphorischen Ausdrucksweise nicht entraten, sondern muß dem biblischen Sprachgebrauche folgen. Ähnlichkeit heißt die Übereinstimmung mehrerer Dinge in ein und derselben begrifflich erfaßbaren Form oder Vollkommenheit. Dadurch, daß ein Ding eine Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge enthält, ist es imstande, uns dieses zweite zu repräsentieren[2]. Die schwächste Gattung der Ähnlichkeit ist die Analogie[3]: dieselbe bezeichnet mit einem und demselben Worte mehrere Dinge, die an der eigentlichen Bedeutung jenes Wortes nur verhältnismäßig teilnehmen[4]. Die Analogie der Proportion gibt mehreren Dingen einen gemeinsamen Namen, während der damit ausgedrückte Begriff

---

[1] S. Thomas: S. Theol. I q. 1 a. 9 ad 1; 1. Sent. q. 1 a. 5 ad 3. H. Buonpensiere: Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis. Romae 1902, p 76—82.

[2] S. Thomas: De Verit. q. 7 a. 1; S. Th. I q. 42 a. 1 ad 2.

[3] Joannes a S. Thoma: Cursus Philosophicus Thomisticus. Ed. Parisiis 1883. Logica II. P. q. 13 a. 3 et 4 (Tom. II p. 407—425). Vgl. Franciscus Satolli: In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis Praelectiones. Romae 1884, p. 518—536. Alois Rittler: Synopsis der Philosophie I. Regensburg 1889, p. 53—60. Buonpensiere l. c., p. 210—214, 510—514.

[4] S. Thomas: 2. Metaph. lect. 3.

nur das Ziel oder den Terminus bezeichnet[1]. Die Gleichheit unter den Proportionen heißt Proportionalität. Daher ist die Analogie der Proportionalität diejenige Analogie, die mehreren Dingen einen gemeinsamen Namen gibt, während der damit ausgedrückte Begriff nur die Ähnlichkeit oder Übereinstimmung der Proportionen unter jenen Dingen bezeichnet[2]. So nennt man z. B. „König" sowohl den Löwen wie das Oberhaupt eines Staates, weil die Stärke des Löwen gegenüber den übrigen Tieren ihm den Vorrang über dieselben ebenso verleiht wie dem sozialen Herrscher über seine Untertanen. Die Analogie der Proportionalität ist wieder zweifach: die eigentliche und die unvollkommene oder metaphorische. Bei der eigentlichen findet sich der durch das Analogon ausgedrückte Begriff in jedem von beiden Analogaten formal und wahrhaft vor; in der metaphorischen dagegen nur in dem einen Gliede, in den übrigen aber nur ähnlich und in übertragener Bedeutung.

3. Eine solche analoge Erkenntnis von der Kirche können wir aus dem Glauben an die Offenbarung mit Hilfe der biblischen Bilder und Symbole[3] herleiten, unter denen uns das Geheimnis vorgestellt wird. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist die Kirche das Haus, in dem Gott wohnt, und deshalb der Tempel des dreieinigen Gottes. Dieses Haus wird durch beständige Anbauten zur Stadt Gottes und zum theomonarchischen Weltreich erweitert. Der feste Grundstein dieses Baues ist der vom Himmel herabgekommene Gottmensch Christus selbst. Die übrigen lebendigen Steine sind die Gläubigen, die vom Heiligen Geist nach seinem ewigen Plane ausgewählt, zusammengefügt und übernatürlich belebt sind; denn die göttliche Allmacht vermag aus harten Steinen, denen die Menschen in ihrer natürlichen Verfassung ähnlich sind, Kinder Abrahams, der der Vater unseres Glaubens ist, zu machen. In diesem ersten Bilde, das noch mehrere besondere Analogien enthält, ist die hauptsächliche eine Analogie der Proportionalität, insofern das Verhältnis eines Hauses zu den Steinen, aus denen es erbaut wird, dem

[1] S. Thomas: 11. Metaph. lect. 3. Caietanus: Op. de analogia c. 2 et 3.
[2] S. Thomas: 1. Ethic. lect. 7; de Verit. q. 2 a. 11.
[3] E. Commer: Die Kirche I. Wien 1904, p. 1—49.

Verhältnis der Kirche zu ihren Gläubigen ähnlich ist. Daraus folgt weiter, daß die Proportion des Hausherrn zu seinem Hause, das er sich selbst gebaut hat und das er bewohnt, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Proportion besitzt, die zwischen Gott und seiner Kirche besteht. Weil aber diese beiden Proportionen nicht vollkommen ähnlich sind, da die ursächliche Abhängigkeit des Hauses von seinem Erbauer der Abhängigkeit der Kirche von Gott nicht gleichkommt, sondern unvergleichlich schwächer ist, so kann die letztere Proportionalität auch nur unvollkommen oder metaphorisch sein.

In diesem ersten biblischen Symbol der Kirche erscheint das Leben, das die Mitglieder führen, nur in dem passiven Verhalten derselben, insofern sie imstande sind, sich vom göttlichen Architekten gebrauchen zu lassen, ähnlich, wie sich die Materie gegenüber der Form und der formierenden Wirkursache verhält. Darum müssen noch die anderen hauptsächlichen Bilder der Heiligen Schrift betrachtet werden, um daraus die Aktivität der Gläubigen zu erkennen. Das zweite Symbol stellt die Kirche dar als den geheimnisvollen Leib Christi, der durch die organische Angliederung der Gläubigen beständig wächst. Die übernatürlichen Lebensfunktionen der Kirche ergeben sich aus dem vitalen Einfluß Christi auf seine Gläubigen und zeigen sich in den von ihnen ausgeübten Tugendakten, besonders in den Werken der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. In diesem vielseitigen Bilde tritt die Analogie der Proportionalität deutlich hervor, denn es besagt die Ähnlichkeit der Proportion des Hauptes zu den übrigen Gliedern des menschlichen Leibes mit der Proportion des Gottmenschen Christus zu den Mitgliedern seiner Kirche.

Weil aber dieses organische oder psychologische Symbol zwar das spezifische Leben der Kirche erklärt, aber die individuellen Züge, das gleichsam persönliche Moment dieses Lebens, noch nicht ausdrückt, müssen wir diese fehlenden Züge aus dem dritten Gleichnis der Offenbarung ergänzen. Dieses letzte und erhabenste Symbol ist das von Christus selbst in seiner Kirche eingesetzte Sakrament der Ehe, das uns die Kirche gleichsam als übersakramentale Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen vorstellt, mit denen er sich in heiliger Ehegemeinschaft unauflöslich

vermählt. Darnach ist das Leben der Kirche dem Leben ähnlich, das sich in der ungeteilten geistigen Gemeinschaft der christlichen Ehe vollzieht, und entspringt aus dem unauflöslichen Bande der Liebe und des inneren Friedens zwischen Christus und seinen Gläubigen und zwischen den Gläubigen untereinander, die in dieser gnadenvollen Gemeinschaft leben. In diesem Bilde offenbaren sich die Vaterschaft und Mutterschaft der Kirche und dadurch auch die persönlichen Akte der Mitglieder der übernatürlichen Familie Gottes. Wiederum ist auch in diesem Symbol die Analogie der Proportionalität maßgebend, denn in der sakramentalen Ehe ist die Proportion zwischen Gatte und Gattin ähnlich wie in der Kirche die Proportion zwischen Christus und den Gläubigen.

Diese drei biblischen Offenbarungsbilder, die wegen der Fülle ihrer besonderen Analogien scheinbar in einander fließen, ergeben zusammen ein einheitliches und harmonisches Gesamtbild der Kirche und ihres Lebens, weil jedem dieser Symbole eine solche Analogie zugrunde liegt, die mit denen der anderen Symbole einen inneren sachlichen Zusammenhang hat, der das Gesamtbild einheitlich gestaltet. Denn im ersten Symbol ist die Kirche unter dem Bilde eines aus Naturkörpern gebauten Kunstwerkes dargestellt, im zweiten unter dem eines lebendigen menschlichen Körpers, im dritten unter dem Bilde des in der Ehe eins gewordenen und gleichsam gemeinsamen Körpers der Gatten: damit ist der sachliche Zusammenhang dieser Analogien im Fortschritt der Offenbarung genügend begründet. Im architektonischen Symbol des aus lebendigen Steinen erbauten Gotteshauses ist aber der gegliederte Organismus schon virtuell und implizite angezeigt. Im organischen Symbol des mystischen Leibes Christi ist das erste innere Lebensprinzip bereits mitenthalten und im sakramentalen Symbol wird das Leben dieses aus der Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen hervorgegangenen einen mystischen Leibes aktuell und explizite geoffenbart. Daher kann die Kirche auch, wie es der hl. Thomas[1] auf Grund der tiefsinnigen Theologie des hl. Paulus tut, hauptsächlich als mystischer Leib

[1] S. Th. III q. 8; 3. Sent. dist. 13; de Verit. q. 29 a. 4; Comp. Theol. c. 215.

Christi aufgefaßt werden, denn in diesem Symbol ist der Inhalt des ersten bereits expliziert und der des dritten potentiell impliziert. Das Leben der Kirche wird daher nach seinem Prinzip im Symbol des Leibes Christi vorgestellt, aber nach seinen Funktionen im Bilde der Ehe am deutlichsten erklärt.

Die übrigen zahlreichen biblischen Gleichnisse von der Kirche[1] lassen sich leicht auf die drei großen Symbole zurückführen und erklären diese noch weiter, wenn man bedenkt, daß sie alle nur Analogien sind, deren Wahrheitsgehalt je nach den besonderen Umständen durch verschiedene Formen und Figuren der menschlichen Rede ausgedrückt werden muß. So finden wir das erste Symbol, das durch die Wohnstätte Gottes das wesenhafte Sein der Kirche beschreibt, wieder in den Analogien von der Erde (Ps. 99, 103), vom Himmelsthron, vom Acker, vom Weinberg, vom verschlossenen Garten, von der versiegelten Quelle, vom Brunnen, vom Zelt und von der Stiftshütte, vom Lager der Heerschar, von der Säule der Wahrheit, vom Fischnetze, vom Schiffe. Das zweite Symbol, in dem das Lebendigsein der Kirche als Leib Christi geschildert wird, kehrt wieder in den Analogien des Weibes, der Tochter, Schwester, Freundin Gottes und der Taube, des Weinstockes, des Fischfanges sowie in den Typen des Alten Testamentes und in den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter, vom Kaufmann, der die kostbare Perle kauft usw. Zum dritten Symbol gehören die Analogien von der Hochzeit, vom Hochzeitsmahle, von der Braut und Gattin Christi, der Schwester, Tochter, Mutter, Jungfrau und Königin. Alle diese Gleichnisse sind bei der Darstellung des Lebens der Kirche näher zu erklären.

4. Hieraus ergibt sich sofort, daß die wohlgemeinten Versuche, das Leben der Kirche bloß physiologisch aufzufassen[2], verfehlt bleiben, weil die vom lebendigen Körper hergenommene Analogie für die übernatürliche Kirche nicht genügen kann und das Leben derselben auf das Niveau der rein natürlichen Gesetze des körperlichen Lebens erniedrigen

---

[1] Card. Turrecremata: Summa de Ecclesia. Lib. I. (Ed. Venetiis 1561.)

[2] Friedrich Pilgram: Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht. Mainz 1860.

müßte. Andere Versuche fassen die Kirche zwar unter dem organischen Bilde des mystischen Leibes Christi auf, beschränken sich aber auf die streitende Kirche. Auch Cathala[1] beschränkt seine Betrachtung darauf und teilt das Leben der Kirche in das organische oder vegetative, das sensitive und das intellektuelle Leben ein. Man kann die Möglichkeit dieser Vergleiche in einzelnen Anwendungen zugeben und anerkennen, daß er die Sache sinnig auffaßt und sich von phantastischen Übertreibungen fernhält. Trotzdem genügt seine Erklärung nicht vollständig: einerseits deshalb, weil er die Kraft seiner Vergleiche einseitig ausdeutet, ohne den inneren Zusammenhang der biblischen Analogien festzuhalten; anderseits weil ihm der metaphysische Untergrund für diese Analogien fehlt.

Diesen metaphysischen und darum echt theologischen Unterbau finden wir aber in der Lehre des Aquinaten, die er von Aristoteles und von der Patristik überkommen und zum soliden Fundament seiner ganzen Metaphysik ausgebildet hat. Es ist der Lehrsatz, daß in allen geschaffenen Dingen ihre Wesenheit nicht ein und dasselbe mit ihrem Dasein, sondern daß die Wesenheit der Dinge vom Dasein derselben sachlich verschieden ist[2]. Dasselbe Gesetz gilt analog auch für die menschlichen Gesellschaften und muß folgerichtig auch auf die Kirche Anwendung finden. Hiebei ist große Vorsicht geboten, weil die Worte, mit denen wir die Seinsweise der Dinge bezeichnen, im eigentlichen und strengen Sinne nur für die vollständigen Naturdinge richtig sind; darum darf man sie auf künstlich zusammengesetzte Dinge und ebenso auf die Gesellschaftsbildungen der moralischen Ordnung nur in analoger Bedeutung anwenden.

Dazu müssen wir diese Begriffe nach der klaren und sicheren Lehre des hl. Thomas feststellen, um sie nachher analog anzuwenden. An einem Naturdinge unterscheidet man dreierlei. Erstlich die Substanz, die nach verschiedenen Gesichtspunkten auch Wesenheit (essentia) oder Quidditas oder Natur heißt[3]. Damit bezeichnet man alles das-

[1] Cathala: La vie de l'Église, a. a. O.

[2] Vgl. Divus Thomas VI (1919), p. 20—26. Zu der dort p. 24 angegebenen Literatnr kommt noch die Abhandlung von Feldner (p. 26 ff, 136 ff) über die Quellen des hl. Thomas für diese Lehre hinzu.

[3] S. Thomas: Op. de ente et essentia, c. 1.

jenige, was zur streng eigentlichen Definition des Dinges gehört und in demselben enthalten ist, also das, wodurch das Ding wesentlich und innerlich in seiner spezifischen Beschaffenheit konstituiert wird, wie z. B. der Mensch durch die gedankliche Form der Menschheit. Zweitens die Subsistenz[1]: damit bezeichnet man die Seinsweise einer Substanz, insofern sie ein konkretes Einzelding ist, als das Ganze, das der Besitzer jener bestimmten Wesenheit ist, der außerdem noch eigentümliche Merkmale an sich hat, die aber nicht mehr zu seiner Wesenheit selbst gehören. Danach nennt man das subsistierende Ding ein Individuum und Suppositum oder, wenn seine Wesenheit geistig erkennend ist, eine Person. Die Subsistenz bezeichnet daher keinen Grad oder kein konstitutives Prädikat der Wesenheit oder Natur, da diese in sich schon ganz vollständig ist: die Subsistenz gibt ihr nur die Befähigung zum realen Dasein und damit auch die Befähigung zum wirklichen Tätigwerden, so daß jenes einzelne Ding eben dasjenige werden kann, was etwas tut. Im Begriff eines solchen Suppositums liegt daher die Unmitteilbarkeit seiner selbst an ein anderes Suppositum und unterscheidet sich damit sachlich von der Wesenheit, die an sich an andere Individuen und Supposita mitteilbar ist. Drittens: das Dasein oder die Existenz[2] heißt das, wodurch ein Ding tatsächlich aus allen Arten seiner Ursachen und dem absoluten Nichts gleichsam herausgestellt wird oder formell heraustritt und so aus dem Zustande nicht nur seiner gedanklichen, sondern auch seiner wirklichen Möglichkeit erst vollständig verwirklicht wird. Diese letzte Verwirklichung kann aber nicht von dem Suppositum und seiner Wesenheit selbst herkommen, denn beide Begriffe besagen nur die Möglichkeit für die Aufnahme des realen Daseins, verhalten sich also wie das Vermögen gegenüber der davon real verschiedenen letzten Verwirklichung. Obwohl das Dasein dem Dinge, das ein Dasein empfängt, tief innerlich ist, so bleibt es daher doch sachlich von der Wesenheit dieses Dinges ganz verschieden, weil keine Form als solche

[1] Joannes a S. Thoma: Cursus Theol., 3. P. q. 2 disp. IV a. 1 (ed. Colon. Agrip. 1711, Tom. VII, p. 63 sqq.). Paulus M. Cavinus: Cursus Philometaphysicus. Tom. II, Mediolani et Placentiae 1692, Tract. 1. disp. 3 q. 1, p. 39 sqq.

[2] Bañez: Com. in I. P. q. 3 a. 4 dub. 1 et 2.

tätig ist; daher bedarf das Dasein nicht einer formalen, sondern einer bewirkenden Ursache (causa efficiens), durch deren Tätigkeit es in dem Dinge, das hernach real existieren soll, erst hervorgebracht werden muß. Daher unterscheiden sich in allen geschaffenen Dingen ihre Wesenheit, ihre Subsistenz und ihr Dasein real von einander. Das ist die klare Lehre des hl. Thomas, das sichere Lehrgut seiner echten Schule und das unverrückbare Fundament ihrer Metaphysik.

Versuchen wir nun, diese Lehre analog auf die Soziologie anzuwenden.

Eine menschliche Gesellschaft, wie der Staat, ist keine Substanz, sondern kann nur analog so genannt werden, insofern sie die Vereinigung von Menschen ist, um etwas gemeinsam zu tun, wodurch diese Vereinigung von mehreren Personen eine moralische Einheit erlangt und dadurch von anderen Gesellschaften sich unterscheidet. Fassen wir die Kirche als ein einheitlich geschlossenes Ganzes, wie eine Substanz der moralischen Ordnung auf, so muß ihre Wesenheit in der Zusammensetzung aus dem Gesellschaftsmaterial, den Mitgliedern, und aus ihrem Formalprinzip, der kirchlichen Gewalt, bestehen. Nun ist aber die Wesenheit einer bestimmten Gesellschaft, also auch der Kirche, etwas, was begrifflich immer wahr und unveränderlich ist, denn es ist ewig in der Idee Gottes enthalten und kann auch ohne konkrete Verwirklichung im Dasein von uns gedacht werden. Also unterscheidet sich die Wesenheit der Kirche sachlich von ihrem Dasein in der Wirklichkeit.

Fragen wir weiter, was wir unter Subsistenz und Dasein der Kirche zu verstehen haben, so müssen wir auf die Analogie mit künstlich zusammengesetzten Körpern verweisen. Ein klassischer Tempel oder eine gotische Kathedrale wird aus verschiedenen Steinen dadurch zustande gebracht, daß sie in einer stereometrischen Gesamtform vereinigt sind, die diese ganze Masse erst zu dem macht, was gleichsam die Wesenheit dieses Kunstwerkes ist und durch ihre letzte Begrenzung als Figur ihr die Subsistenz verleiht, wodurch diese Masse, in sich ungeteilt und von allen anderen Bauwerken getrennt, zu existieren befähigt wird. Das, was einer Linie gleichsam die Subsistenz verleiht und ihr die Möglichkeit gibt, unabhängig

von anderen Linien für sich zu existieren, ist der reale Endpunkt derselben; bei der Fläche ist es die umgrenzende Figur und beim Körper ist es die als stereometrische Figur aufgefaßte letzte äußere Umhüllung. Das reale Dasein dagegen muß dem ganzen Bauwerk erst durch die wirkursächliche Anstrengung des Baumeisters und seiner Gehilfen hinzugebracht werden. Ähnlich verhält es sich mit der Kirche. Sie ist als Gesellschaft ein von Gott aus Personen künstlich zusammengesetztes Ganzes, dessen Wesensform in der übernatürlichen Einheit der Mitglieder mit ihrem Haupte Christus besteht und erst durch die letzte Begrenzung der höchsten sozialen Autorität, der obersten kirchlichen Gewalt, ihre reale Daseinsbefähigung oder Subsistenz empfängt. Die Existenz der einzelnen Personen ist nur die Voraussetzung für das Material der kirchlichen Gesellschaft, daher kann die Summe dieser vereinzelten Existenzen nicht das reale Dasein der Kirche selbst sein. Das wirkliche Dasein der Kirche muß erst von Gott hervorgebracht werden dadurch, daß er jene letzte Begrenzung der obersten Gewalt verwirklicht, die dem Ganzen der kirchlichen Gesellschaft erst das reale Dasein mitteilt. Zwischen Wesenheit und Dasein besteht aber dieselbe Proportion wie zwischen Potenz und Akt: sie müssen einer und derselben Ordnung angehören. Nun ist die Wesenheit der Kirche etwas durchaus Übernatürliches, also muß auch ihr reales Dasein ebenso übernatürlich oder göttlich sein. Das, was der Kirche ihre Subsistenz gibt, ist jener Terminus der sozialen Autorität, die, metaphysisch betrachtet, selbst nur die Relation des Gottmenschen Christus zu seinen gläubigen Gliedern ist. Weil aber das Fundament dieser Relation die göttliche Person Christi selbst ist, die nur ein einziges Dasein und ein einziges Lebendigsein haben kann, nämlich nur das persönliche göttliche[1], das er seiner angenommenen menschlichen Natur mitteilt, so ist es klar, daß das formelle Dasein der Kirche als geschlossene einheitliche Gesellschaft nichts anderes sein kann als das reale Dasein jener Relation, das selbst eine gewisse Anteilnahme an dem göttlichen Dasein Christi ist. Obwohl die Relation in den geschaffenen Dingen an sich nur das schwächste

[1] S. Thomas: S. Th. III q. 17 a. 2. Vgl. Konstantin von Schaezler: Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg i. Br. 1870, p. 117—138.

Sein besagt, so wissen wir doch aus dem Dogma von der Trinität, daß in Gott die realen Relationen gerade die größte Seinsfülle haben. Daher kann kein Widerspruch darin liegen, daß jene wahrhaft göttliche Relation, deren reales göttliches Dasein an dem göttlichen Dasein Christi partizipiert, der Kirche formell ein übernatürliches Dasein verleiht. Damit ist aber das Mysterium der Kirche als wirkliches Glaubensgeheimnis innerlich begründet und theologisch erwiesen. Zu dieser Auffassung nötigt uns die Konsequenz der thomistischen Prinzipien: sie hat aber den entscheidenden Vorzug vor allen anderen Erklärungsversuchen, daß sie das Mysterium der Kirche metaphysisch erfaßt, während man es sonst nur aus äußeren Gründen der Offenbarung als wahres Mysterium annehmen kann.

Die thomistische Philosophie erweist sich auch fruchtbar für die Erklärung des Mysteriums vom Leben der Kirche. Nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas[1] ist der Inhalt des Begriffes „Dasein" schon im Begriffe „Leben" eingeschlossen und das „Leben" gründet sich auf das „Dasein": das „Leben" oder „Lebendigsein" ist entitativ nichts anderes als das „Dasein" einer Substanz, in deren Natur es liegt, sich selbst zum Tätigwerden in Bewegung zu setzen. Deshalb sind beide natürlichen Vollkommenheiten, die von Gott den geschaffenen Dingen mitgeteilt werden, nicht auf verschiedene, sondern auf ein einziges Prinzip zurückzuführen und das ist Gott selbst als das bonum diffusivum sui. Darum schließt das Leben der Kirche, ihr Lebendigsein, auch ihr Dasein in sich ein. Weil aber das Dasein der Kirche etwas Übernatürliches und Göttliches ist, so muß auch das Lebendigsein der Kirche ebenso beschaffen sein und eine Anteilnahme am göttlichen Leben selbst, das Christus besitzt. Daher muß auch das Leben der Kirche ein wahres Glaubensgeheimnis sein, was darum nicht durch eine strenge Wesensdefinition, sondern nur durch Analogien von uns annähernd erkannt werden kann.

Noch deutlicher wird der Charakter des Mysteriums von der Kirche und ihrem Leben, wenn man die Beziehungen der drei Hauptsymbole zur Trinität, dem Grundmysterium des Glaubens, erwägt. Dieses höchste und tiefste

[1] Sent. dist. 2 q. 1 a. 1 ad 1. Xantes Mariales l. c. cap. 2.

Geheimnis umspannt alle übrigen und läßt sich in den sogenannten theologischen Appropriationen[1] an die drei göttlichen Personen in etwa verdeutlichen. Nach der Regel des hl. Thomas für den theologischen Sprachgebrauch darf man für unser menschliches Verständnis die geschöpflichen Wirkungen den einzelnen göttlichen Personen in besonderer Weise zueignen oder zuschreiben, indem man die göttliche Wirksamkeit nach dem Urheber, aus dem oder durch den oder in dem die Ursächlichkeit zu suchen ist, unterscheiden kann. So läßt uns das Symbol der Kirche als Haus Gottes in dem geschichtlichen Vorgang ihrer Gründung und Entwicklung die Wirksamkeit der Person des Vaters deutlicher erkennen. Das zweite Symbol des mystischen Leibes Christi zeigt uns dagegen die Wirksamkeit der Person des Sohnes, während das dritte Symbol der sakramentalen Ehe das Leben der Kirche aus der Sendung des Heiligen Geistes deutlicher erschließt. Mit Hilfe dieser Appropriationen ergibt sich wiederum der Charakter des Glaubensgeheimnisses.

III

Die sozialen Lebensfunktionen der Kirche sind Gegenstand der Untersuchung

1. Aus der biblischen Offenbarung ergibt sich von selbst, daß der Zweck der Kirche, der ihr ganzes Wesen und ihr geschichtliches Leben gestaltet, ein sozialer ist, der wohl den einzelnen Gläubigen einschließt, aber nicht in ihm aufgeht, sondern sich auf die Gemeinschaft als Ganzes erstreckt. Wenn wir diesen sozialen Zweck der Kirche annehmen, so müssen wir aber ausdrücklich die modernistischen Extreme[2] einer anthropomorphistischen und einer mystischen Offenbarung, deren Quelle die Menschheit sein soll, als grobe Irrtümer abweisen und die ganze historische Offenbarung, die in der Kirche niedergelegt ist, als eine Tat der göttlichen Vorsehung von sozialer Bestimmung anerkennen. Das allein ist historisch berechtigt und wahrhaft theologisch. Denn das allein entspricht dem Wesen Gottes als Schöpfer des Weltalls, da sowohl die reinen

[1] Vgl. Divus Thomas V (1918), p. 316—319.
[2] A. Gardeil: Le donné révélé de la Théologie. Paris 1910, p. 44—57.

Geister wie die Menschen in ihrer Eigenpersönlichkeit vom einen dreipersönlichen Gott zur innigsten Vereinigung mit ihm selbst erschaffen sind und in dieser Einheit ihren letzten Zweck und ihre vollkommene Beseligung finden können.

Durch diesen sozialen Zweck unterscheidet sich die Kirche grundwesentlich von allen anderen religiösen Gesellschaften, die aus zeitlichen, lokalen und nationalen Interessen hervorgegangen sind, und ebenso von den rein menschlichen Gesellschaftsbildungen, die aus dem natürlichen Bedürfnis der Ergänzung und des Zusammenlebens entsprungen sind, wie die Familie, die wirtschaftliche Gemeinde und der Staat, die alle eine zeitlich-räumliche Beschränkung haben, während die Kirche allein für die ewige und universale Gemeinschaft Gottes mit seinen vernunftbegabten Geschöpfen bestimmt ist. Wie die sozialistischen Ideale nur das Wohl des Einzelnen vor Augen haben und darum trotz aller Phrasen nur Zersplitterung und Auflösung der natürlichen Gesellschaftsordnung mit sich bringen, so führt auf religiösem Gebiete das protestantische Individualitätsprinzip höchstens zu einer subjektiven Verbindung des Einzelnen mit Gott, aber niemals zu einer geschlossenen Gemeinschaft, in der das religiöse Wohl des Einzelnen unter dem allgemeinen Wohl enthalten ist, wie es die monotheistische Religion mit der allumfassenden Macht des einen Schöpfers und universalen Erlösers notwendig fordert.

2. Je vollkommener ein Wesen aus sich selbst heraus zur Tätigkeit kommt und dazu nicht erst von außen bewegt wird, um so vollkommener ist auch sein Leben[1]. Der höchste Grad des Lebens ist daher das geistige Leben, denn dabei ist die Form oder das Prinzip, wodurch das lebendige Wesen imstande ist, sich selbst zu bewegen, ihm ganz innerlich zu eigen und ebenso ist der Zweck, den das denkende Wesen erstrebt, von ihm selber vorgesetzt. Im Leben der Kirche ist jenes formale Prinzip die übernatürliche Gnade, die den lebendigen Gliedern der Kirche von Gott eingegossen ist und sie zu allen kirchlichen Lebenstätigkeiten befähigt, und der Zweck, für dessen Erreichung sie gemeinsam tätig sind, ist die von ihnen frei gewollte Heiligung zur Verherrlichung Gottes.

---

[1] S. Thomas: S. Th I q. 18 a. 3.

Darum müssen wir bei der Betrachtung des Lebens der Kirche, das in den vitalen Funktionen ihrer Glieder vor sich geht, als formalen Gegenstand der Untersuchung nicht diejenigen Handlungen der Gläubigen betrachten, die sie als Einzelpersonen für sich verrichten, sondern nur diejenigen, die sie vollziehen als freie und verantwortliche Personen in und für die religiöse Gemeinschaft, in der sie Organe des großen Ganzen sind und für das Wohl des ganzen mystischen Körpers sich gemeinsam betätigen. Daher kommen für das Leben der Kirche, das geistig und übernatürlich ist, diejenigen in der kirchlichen Gemeinschaft vollzogenen Handlungen der Gläubigen hauptsächlich in Betracht, die vom übernatürlich erleuchteten Verstande und von dem durch die Gnade bewegten freien Willen hervorgehen und das gemeinsame Wohl betreffen.

Bei dieser Untersuchung ist dasjenige, was die alten Theologen das Subjekt nannten, dessen Eigenschaften man zu erkennen sucht, die lebendige Kirche selbst. Der Gegenstand der Untersuchung ist aber zweifach. Das Materialobjekt, woraus die Erkenntnis gewonnen wird, sind zunächst die Personen der kirchlichen Gemeinschaft. Das formale Objekt dagegen ist das, was nicht wegen etwas anderem erkannt werden soll, sondern um seiner selbst willen, und das ist das Leben, das jene Personen in der Kirche führen: es heißt das obiectum formale quod quaeritur. Der Gesichtspunkt oder der formale Grund, unter dem dieses Leben der Mitglieder betrachtet wird, ist die von Gott ausgehende geistige und übernatürliche Gnadenbewegung in dem ganzen Körper der Kirche: es wird obiectum formale quo quaeritur genannt. Das ganze vollständige oder adäquate Objekt sind daher die gesamten Lebensvorgänge in der Kirche.

3. Die synthetische Untersuchung über das Leben der Kirche muß aus der Analyse der verschiedenartigen Lebensfunktionen gewonnen werden und vom Allgemeinen, was uns mehr bekannt ist, zum Besonderen, was weniger bekannt ist, fortschreiten. Daher ist zuerst das Gnadenleben zu erklären, das die Erlösung durch die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und das sakramentale Leben umfaßt. Zweitens sind die intellektuellen Tätigkeiten und die Willenshandlungen der Kirche sowie die sich daraus ergebenden sozialen Wirkungen zu betrachten. Diese Fragen

lassen sich kurz als die katholische Wissenschaft, das katholische Herz und die katholische Kultur zusammenfassen. Drittens muß noch das hierarchische Leben in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgt werden. Dabei muß man Christus als den Mittelpunkt der Weltgeschichte betrachten, der in seinem irdischen Statthalter fortlebt, und den Wert, den das Leben der Kirche für die Gegenwart hat, durch die Tat offenbar macht.

Eine solche Untersuchung, die das Mysterium vom Leben der Kirche soweit zu ergründen strebt, als es der theologischen Wissenschaft möglich ist, kann nur ein Versuch sein. Ein solcher ist aber theologisch berechtigt, wenn er sich auf sichere Prinzipien stützt, wie sie der Aquinate begründet hat, und kann soweit auf Erfolg hoffen, als richtige Folgerungen aus diesen Prinzipien gezogen werden. Wenn wir für diesen Versuch den hl. Thomas zum Führer wählen, gebührt ihm diese Rolle schon wegen seiner von der Kirche anerkannten höchsten Autorität in der Theologie[1], denn er ist der offizielle Theologe der römischen Kirche, die selbst die Lehrerin aller anderen partikulären Kirchen ist. Es ist aber ein Irrtum, wenn man meint, daß er die Lehre von der Kirche nicht systematisch darstelle, weil er keinen besonderen Traktat darüber geschrieben habe, weder in der theologischen Summa noch in seinen übrigen Werken. Gerade deshalb, weil sich darin kein eigener Traktat findet, nimmt diese Lehre ihre richtige Stelle im thomistischen System oder, was dasselbe ist, in der einheitlichen Theologie des Aquinaten ein. Denn weil er die Kirche als den mystischen Leib Christi auffaßt, durfte er ihre geheimnisvolle Einheit mit dem Gottmenschen nicht durch eine getrennte Behandlung aufheben, sondern er mußte sie in allen ihren Beziehungen zu ihrem Haupte untersuchen, ebenso wie in Hinsicht auf Gott als Herrn seines Hauses und auf ihr bräutliches Verhältnis in der mystischen Ehe. Und darum mußte er das Leben der Kirche im besonderen bei den übrigen Lehrstücken mitbehandeln. Weil er aber die Kirche und ihr Leben als Glaubensgeheimnis annahm, war eine strenge Definition dieses Geheimnisses für ihn unmöglich, mit deren Hilfe

[1] Sadoc Szabó in Divus Thomas III, p. 657—684; VI 8—27, 153—185, 347—380; VI 60—112.

er formal ein besonderes Subjekt im System seiner Theologie einstellen könnte[1]. Auch die reiche Entwicklung, die er von den Rechten der Kirche gibt, konnte ihn nicht zu einer besonderen metaphysischen Untersuchung über die Kirche veranlassen; denn die juridische und daher auch die kanonistische Betrachtung setzt das Rechtssubjekt voraus, dessen Wesen und Dasein aber nicht mehr unter das Formalobjekt der Rechtswissenschaft fällt. Wohl aber hat der hl. Thomas alle Prinzipien für die Lehre von der Kirche und ihrem Leben in reicher Fülle vorgelegt, so daß die spätere Traktatentheologie diese Capita doctrinae nur auszuführen brauchte[2]: und das ist der beste Beweis dafür, daß er diese Lehre nicht übergangen, sondern ihre Tiefe und ihren reichen Gehalt am meisten erkannt hat.

Was endlich die hier versuchte Grundlegung anbetrifft, so macht dieselbe nur den Anspruch auf eine Skizzierung der Umrisse. Eine erschöpfende Ausführung müßte auch die dogmengeschichtliche Seite der Frage berücksichtigen, wofür Grabmann sehr wertvolles Material beigestellt hat, und würde auch zu gründlicher Polemik nötigen. Hier sollten nur die Grundlinien, die der Aquinate entworfen hat, angedeutet werden: denn es bleibt sein unsterbliches Verdienst, das Modell der Kirche für die spekulative Theologie geschaffen zu haben: unter diesem Symbol hat ihn die Kunst über dem Portal von S. Maria della Quercia verewigt[3].

Graz, 7. März 1919

WORIN BESTEHT DAS WESEN DES EUCHARISTISCHEN OPFERS?

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Man hat sich vielfach bemüht, eine scharfe Bestimmung des Opferbegriffes unabhängig von der Betrachtung des Kreuzesopfers und des eucharistischen Opfers, wie letzteres in organischer Verbindung zum Kreuzesopfer steht, zu gewinnen. Die naturgemäße Folge war, daß man dem so ge-

---

[1] Divus Thomas II (1915), p. 149.
[2] Vgl. Grabmann a. a. O., p. 14–67.
[3] Divus Thomas II (1915), p. 148 f.

wonnenen Begriff das Kreuzesopfer wie das eucharistische Opfer anpaßte, ein Verfahren, bei dem, weil man a priori die Bestimmung der Zerstörung oder realen Umwandlung der Sache in den Opferbegriff aufnahm, die Anpassung des Kreuzesopfers an den aufgestellten Opferbegriff sich leicht vollzog, während die Anpassung des eucharistischen Opfers an den aufgestellten Opferbegriff nur schwer gelingen wollte, so daß auch sehr künstliche Theorien resultierten, während bei so erhabenem Gotteswerk sicher das Wort zutreffen wird: Simplex sigillum veri. Kommt es nun überhaupt schon in der Philosophie und Theologie vor, daß philosophische Begriffe durch die Offenbarung eine Klärung, Berichtigung und Ergänzung erfahren, so möchte man meinen, daß dasselbe auch bezüglich des Opferbegriffes der Fall sein könnte. Das ist der Gedanke, der den folgenden Zeilen zugrunde liegt. Die Entwicklung des Themas ist von selbst gegeben; zuerst ist das Kreuzesopfer in Betracht zu ziehen, nach ihm das eucharistische Opfer.

Jedes Opfer, das Opfer im strengen Sinne ist, ist Opfergottesdienst. Folglich traf das auch beim Erlösungsopfer Christi zu. Einen hierauf Bezug nehmenden fruchtbaren Gedanken hat Prof. Dr. Pell in seiner Schrift „Der Opfercharakter des Erlösungswerkes" (Regensb. 1915) auf p. 5 ausgesprochen: „Der welterlösende Gottesdienst Jesu hat seinen Wert nicht zunächst daher, daß er ein ‚Opfer' ist, sondern Jesu Erlösungsopfer hat seinen Wert daher, daß es ein unendlich wertvoller Gottesdienst ist." Deshalb müssen wir das, was den Wert des Erlösungsopfers Jesu vor Gott ausmachte, im Inneren suchen, in dem überhaupt alle Gott wohlgefällige Tat als wohlgefällige Tat ihren Grund hat und das allein Lebensprinzip in der Verbindung des Menschen mit Gott und in dem Streben nach dieser Verbindung ist. Dieses innere Wertverleihende kann allein die Gesinnung des Menschen sein, sein Denken und Wollen Gott gegenüber aber das Denken unter der Herrschaft des Wollens. Unter welcher Beziehung begründet aber das Wollen des Menschen den Wert des Menschen vor Gott? Nur unter der Beziehung des Gehorsams. Aber es ist jener Gehorsam, der als Prinzip des Dekalogs an seiner Spitze steht: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua" (Deuter. VI, 5); in der ganz

reinen, ganz selbstlosen Gottesliebe findet aller Gehorsam seine Vollendung; auf die Gewinnung dieser Gottesliebe zielt aller sonstiger Gehorsam ab und wer sie nicht wenigstens in einem Grade, dem niedrigsten, gewinnt, hat das Gesetz nicht erfüllt. Gehört nun das Opfer zum Gottesdienst, so muß es sich auch auf den eben charakterisierten Gehorsam beziehen, und ist das Opfer der vollkommenste liturgische Gebrauch im Gottesdienste, so muß es an sich auf die ganz vollkommene Gottesliebe als die Erfüllung allen Gehorsams schlechthin sich beziehen. Das Opfer kann also nur der Ausdruck der an sich unsichtbaren inneren Gesinnung sein, und als Ausdruck der inneren Gesinnung, die wir kurzhin als Selbsthingabe bezeichnen können, ist es Opfer; was äußerlich vorliegt, ist an sich nicht Opfer, wird nur Opfer in der Teilnahme an einem anderen, eben dem inneren Element; an sich ist es bloß eine physische Entität dieser oder jener Spezies, z. B. Tötung eines Tieres oder der Akt des Hinlegens des Fleisches des Opfertieres an einen bestimmten Ort oder der Genuß des Opferfleisches; was an sich physisch ist, erlangt Bedeutung selbst für Gott durch die Teilnahme an etwas Ethischem, dem im Innern des Menschen liegenden Element. Dies vorausgesetzt, ist es leicht, zu bestimmen, worin das Wesen des Kreuzesopfers lag. Es war der imperative Wille des ewigen Vaters, daß sein eingeborener Sohn im angenommenen Fleische leiden und sterben sollte; die Vollziehung dieses Dekretes aus vollkommenem Gehorsam war es, wovon der ewige Vater von Ewigkeit her die Erlösung der Welt abhängig gemacht hatte, eine Verknüpfung, die tiefer zu untersuchen hier nicht nötig ist.

In der Ausführung dieses Ratschlusses durch die Tat aus dem Motiv des vollkommenen Gehorsams, der denkbar vollkommensten inneren Selbsthingabe, bestand das Kreuzesopfer. Nach dem Gesagten kann schon folgendes festgestellt werden: Zu einem Opfer gehört nicht notwendig eine Gabe als Stellvertretung für die Person, es kann die menschliche Person auch selber diese Gabe sein. Alsdann muß aber an der Person der Ausdruck der inneren vollen Selbsthingabe an Gott sich finden, und zwar so sich finden, daß die menschliche Person gänzlich durch jenen Ausdruck Gott hingegeben und geweiht erscheint; denn das trifft nach ganz allgemeinem Bewußtsein bei der die menschliche Person

stellvertretenden Gabe zu; also muß es auch für die Person selber zutreffen, soll diese in sich Opfer werden. Es ist nun aber klar, daß ein solches Verfügungsrecht über sich nicht die menschliche Persönlichkeit aus sich hat, es muß ihr also von Gott der Modus bestimmt werden, der an der Person auftretend Ausdruck der gänzlichen inneren Hingabe an Gott wird. Das traf offenbar beim Gottmenschen zu. Das Leiden und Sterben der menschlichen Natur war dieser von Gott bestimmte Modus. Dieses Leiden und Sterben vollzog sich aber am Gottmenschen nicht durch eine von ihm selber ausgehende Handlung; es hatte seine Ursache in all den sündhaften und frevlerischen Akten, durch die seine Feinde mittelbar oder unmittelbar sein Leiden und Sterben herbeiführten; was an der menschlichen Natur des Gottmenschen als Veränderung derselben gegenüber früherer Zuständlichkeit sichtbar wurde, vollzog sich also an ihr in einer Hinsicht nur mittelbar unter Voraussetzung ihres freien Willens, so daß das Leiden und Sterben mit Rücksicht auf die nächste Ursache nur frei zugelassen, mit Rücksicht auf die oberste Ursache aber unmittelbar gewollt war, ebenso unmittelbar, wie das Resultat des Leidens und Sterbens. Es lag also im tatsächlichen Leiden und Sterben Jesu der von Gott gewollte Gehorsam vor; der aus liebendem und gehorsamem Willen geborene innere **Entschluß** der äußerlich zu verwirklichenden Selbsthingabe bis zum Schluß, also auch zum Leiden und Sterben, lag erfüllt und ausgedrückt vor im tatsächlichen Leiden und Sterben. Bezeichnet man nun die innere Gesinnung als das Symbolisierte, deren Ausdruck aber als das Symbol, so ergibt sich, daß nach einer Seite hin das Symbolisierte und das Symbol zusammenfallen: das innere Sterben und das äußere Leiden und Sterben, wie ja schon daraus hervorgeht, daß das tatsächliche Gehorchen oder Vollziehen eines Befehles für jeden, der den Geist des Gehorchenden kennt, nichts anderes bezeichnen und sein kann, wie das innere Gehorchen, das nur quoad extensionem einen Zuwachs erfahren hat[1]. Insofern aber nur

[1] Daß beim Kreuzesopfer nicht zwischen Symbol und Symbolisiertem unterschieden werden kann, ergibt sich klar aus folgender Reflexion allgemeiner Art: Ich sehe den äußeren Akt, der von dem Intellekt als Gehorchen definiert wird; ich kenne den ergangenen Befehl; ich nehme jetzt intellektuell den sinnfälligen

im allgemeinen die innere Selbsthingabe bezeichnet wird, also ohne dies, daß sie sich auch auf das Leiden und Sterben erstreckt, kann man einigermaßen zwischen Symbolisiertem und Symbol unterscheiden, weil ein tatsächliches bestimmtes Gehorchen den allgemeinen Willen zu gehorchen notifiziert. Wir haben also beim Kreuzesopfer ein erfülltes Symbol und dieses erfüllte Symbol machte das Wesen des Kreuzesopfers aus[1]. Deshalb ist es nicht zutreffend, wenn Pell a. a. O. p. 22, 23, 24 die Darbietung des Opferleibes und Opferblutes Jesu durch ihn selber eine bildliche Aussprache seiner Hingebungs- und Gehorsamswilligkeit sein läßt. Die wenigstens bildliche Aussprache der gänzlichen inneren Hingebungs- und Gehorsamswilligkeit gehört zwar zum Wesen des gewöhnlichen Opfers, wie es sich in der natürlichen Ordnung vorfindet, aber im Kreuzesopfer war sie weit überboten und mußte sie überboten sein, weil von diesem Überbieten das Heil der Welt abhing.

Betrachten wir nun die Funktionsinhalte, die beim Kreuzesopfer vorlagen. Es sind jene Akte des Herrn, die entweder das Amt des in actu befindlichen Erlösers formell konstituieren oder unmittelbar aus dem konstituierten Amt entspringen.

Erstere sind folgende: *a*) Herstellung der zur Versöhnung der Welt dienenden Opfergabe; diese resultierte daraus, daß Christus freiwillig von den Juden und Heiden sein Leiden und Sterben annahm, freiwillig am Kreuze verharrte, freiwillig am Kreuze starb.

b) Die im Innern des Herrn vorliegende aber auch in sinnfälligem Gebete sich äußernde Versöhnungsfürbitte des Herrn.

äußeren Akt als Gehorchen formell wahr, wenn ich mit Gewißheit erkenne, daß dem Äußeren die innere Tugend des Gehorchens entspricht. Also ist der äußere Gehorsam nicht Symbol, Bild, Gleichnis bzw. des inneren Gehorsams, sondern dessen Äußerung. Wenn streng gefaßt, decken sich Symbol und Symbolisiertes nicht.

[1] Erfülltes Symbol war das Kreuzesopfer auch aus dem Grunde, weil bei den gewöhnlichen Opfern die Willigkeit, zu gehorchen, bekundet wird, ohne daß diese Willigkeit des Gemütes in der Tat des Gehorchens zur Gewährung gelangt, ausgeübt wird. Deshalb ist das gewöhnliche Opfer Symbol in strengem Sinne; das gottmenschliche Opfer, weil spezifisch das rein menschliche Opfer weit überragend, kann also unmöglich Symbol in strengem Sinne sein.

c) Die erstmalige Verteilung der dem Opfer entströmenden Gnade, die an dem Schächer zur Rechten sinnfällig wurde.

d) Die Begründung der Kirche als der zur Vermittlerin aller übernatürlichen Gnaden auf dem ordentlichen Wege dienenden offiziellen Anstalt.

e) Sein Entschluß und Gehorsamswille, im Himmel stets seine Fürbitte für das erlöste Geschlecht einzulegen und so seines blutigen Opfers Kraft und Verdienst auf sozusagen konnaturale Weise in dasselbe überzuleiten.

Damit sind jene Funktionsinhalte angegeben, die in Betracht kommen, wenn man das Kreuzesopfer ohne jegliche Beziehung auf ein mit ihm in organischer Beziehung stehendes Opfer faßt. Aber diese Beziehungslosigkeit sollte eben das Kreuzesopfer wesentlich überschreiten; es sollte jenes andere Opfer Tatsache werden. Deshalb muß man noch einen weiteren Funktionsinhalt beim Kreuzesopfer angeben. Dieser ist offenbar die Bereitung des Leibes und Blutes des Herrn für jenes andere Opfer, wie sie vom himmlischen Vater gewollt war und weil sie von ihm gewollt war. Diese Bereitung umfaßt nun ein Doppeltes: in der Scheidung des Opferblutes vom Opferleibe des Herrn wird die Möglichkeit der Symbolisierung dieser Scheidung in jenem zweiten Opfer grundgelegt und damit auch der Grund dafür gelegt, daß Jesus in jenem zweiten Opfer immerfort in und kraft dieser Symbolisierung dem himmlischen Vater den einmal vollzogenen Opfertod nach seinem unendlichen Werte, kraft dessen er gnadeausströmend ist, in Fürbitte für die Menschen repräsentativ vorhalten kann[1]. War das des ewigen Vaters Wille, so war sein Wille diese ewige Fürbitte für die erlöste Menschheit und Christus unterordnete dementsprechend seinen Willen am Kreuze dem Willen des himmlischen Vaters,

[1] Nur so tritt jene himmlische Fürbitte, welche der Erlöser als Erlöser vor dem Angesichte der himmlischen Gemeinde und in Verbindung mit ihr mit allmächtigem Verdienst für uns bei Gott interzedierend und ihn an seine Akzeptation gleichsam erinnernd, ohne Unterlaß darbringt, in die Sichtbarkeit hinüber. Der Wille des sterbenden Gottmenschen war also nicht nur, sich in der himmlischen Fürbitte für die Erlösten beständig zu verwenden (das ist protestantische Auffassung), sondern der Scheidung des Blutes vom Leibe entsprechend in die Menschheit und die Kirche dieselbe zu verpflanzen.

so daß man sagen muß, daß die bis zum Zeitenschluß gegebene eben dargelegte, unter symbolischen Zeichen verdeckte Fürbitte Christi ein fortwährendes Wirken aus Gehorsam zum Heile der Menschheit ist, das mit dem gehorsamen Erlösungswirken Christi am Kreuze organischen Zusammenhang hat. Aber damit ist noch nicht alles erschöpft, was der sterbende Erlöser am Kreuze bezüglich seines Opferleibes und Opferblutes mit Rücksicht auf den übernatürlichen Nutzen der zu erlösenden Menschheit in Gehorsam gegen seinen ewigen Vater leisten sollte. Zu dem Opfer gehört als Ergänzung in der natürlichen Ordnung die Teilnahme des Genusses der Opfergabe von seiten des Opfernden, des Priesters und des von ihm vertretenen Volkes. Mußte nun das zweite Opfer, das erwähnt wurde, mit absoluter Notwendigkeit das haben, was dem Opfer in natürlicher Beziehung zukommt? Nein, die Notwendigkeit eines physischen Genießens läßt sich nicht stringent erweisen. Liegt das ergänzende Opfer ganz und gar in der übernatürlichen Ordnung, ja, bildet es in sich sogar eine ganz eigene Ordnung, so wäre es denkbar, daß bei ihm das geistige Genießen das physische aufheben oder ersetzen würde und daß eine symbolische Handlung angeordnet worden wäre, die das geistige Genießen ausgedrückt hätte. Aber nicht also sollte es nach des ewigen Vaters Willen sein! Es sollte mit dem neuen Opfer auch der Genuß der Opfergabe in physischer Weise verknüpft sein, und zwar sollte dieser Genuß entsprechend dem symbolisch-relativen Charakter des ganzen Opfers selber in organischer Weise mit dem Kreuzesopfer verknüpft sein, sollte nicht bloß irgendwelche Erinnerung an das Kreuzesopfer sein, sondern in Verknüpfung mit der symbolisch-relativen Doppelkonsekration und durch sie, unter Voraussetzung der Identität des Hohepriesters und seiner Opfergabe dem Kreuzesopfer dadurch auch unter Rücksicht der Einheit der Opferfunktion lebendig eingegliedert sein, daß der Gottmensch durch die physische Scheidung seines Opferblutes vom Leibe den physisch-symbolischen Genuß seines Leibes als eines geopferten Leibes und seines Blutes als eines vergossenen Blutes ermöglichte und nicht nur an und für sich ermöglichte, sondern das auch nach dem Willen seines Vaters in Gehorsam bewirken wollte, um, wie im Opfer, so auch im Genusse des

Opfers, nach dem Willen des ewigen Vaters bis zum Ende der Zeiten tätig zu sein zum Heile der Welt, eine Tätigkeit, die die Gnaden des Kreuzesopfers zuwendet. Es umfaßt also das Kreuzesopfer nicht bloß die im Gehorsam sich vollziehende Hingabe der menschlichen Natur in den Opfertod, sondern auch die Bereitung derselben für das zweite Opfer und die Bereitung des Opferleibes und des Opferblutes zum physischen Genusse durch den dem Willen des ewigen Vaters untertänigen Willen des Gottmenschen. Und in das welterlösende Werk des Gottmenschen als welterlösendes Werk war das an zweiter Stelle genannte Wirken und Gehorchen des Gottmenschen am Kreuze formell einbezogen; die Selbsthingabe selbst bis in den Tod hätte nicht genügt, wäre sie nicht — per impossibile — vervollständigt worden durch das auf das eucharistische Opfer und Opfermahl sich beziehende Wirken und Gehorchen des Herrn. So ergibt sich denn, daß, man mag die Sache betrachten von welcher Seite immer, die großartigste, lebensvollste Einheit zwischen Kreuzesopfer und eucharistischem Opfer obwaltet, so daß mit bestem Grunde das Tridentinum bestimmt „una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa“ (sess. 22, c. 1) und der Catech. Rom., P. II, c. 4, qu. 76 lehrt: „unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in Missa peragitur et quod in cruce oblatum est.“ Wundervoll leuchten auch im Lichte der gegebenen Bestimmungen folgende Worte des Tridentinum auf: „Deus et Dominus noster ètsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius exstingendum non erat, in coena novissima, ut suae Ecclesiae visibile relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis Apostolis tradidit“ (a. a. O.).

Wir können nun nach allem bis jetzt Entwickelten das Wesen des Kreuzesopfers also bestimmen: das Kreuzesopfer war die im Leidens- und Sterbenszustand der menschlichen Natur zum sinnfälligen Ausdruck kommende Be-

kundung der in Gehorsam und Liebe sich äußernden Selbsthingabe des Herrn an den Willen des himmlischen Vaters zur Realisierung jener Zwecke, die den Organismus dieses Opfers herstellen.

Die im Kreuzesopfer liegenden Funktionsinhalte sind: *a*) die Erlösungsfürbitte des Gottmenschen; *b*) die Willigkeit des Herrn, das Kreuzesopfer auch in organische Beziehung zu dem Opfer zu setzen, das in der Kirche bis zum Ende der Zeiten bestehen sollte.

Es ist nunmehr auch nicht so schwer, das Wesen des Abendmahlopfers zu bestimmen. Bei ihm liegt eine wahre Symbolik vor, weil bei ihm das reale Sterben des Gottmenschen aus Gehorsam, mithin als endgültig abschließende Gehorsamstat, wegfällt; insofern aber bei ihm der Wille des ewigen Vaters, daß vom Kreuze aus das Opfer fortgeführt würde zu dem der Kirche zu hinterlassenden Opfer, erfüllt wird, liegt nach einer anderen Seite in ihm eine Symbolik nicht beschlossen.

Wir können demgemäß das Wesen des Abendmahlopfers also angeben: es war jenes Opfer, in dem sich befand einerseits die symbolische Bekundung der inneren Gesinnung der später im Kreuzesopfer zu betätigenden gänzlichen Selbsthingabe an den Willen des ewigen Vaters zur Erfüllung des Zweckes der Erlösung und des Zweckes der Zuwendung der erworbenen Erlösungsgnaden und anderseits die Gegenwärtigsetzung jener liturgischen Veranstaltung, die in dem Kreuzesopfer als einem Organismus beschlossen war, durch Antizipation. Da das Symbolische und Nichtsymbolische in der Einheit des Kreuzesopfers zusammenliegen, ergibt sich unzweifelhaft eine Wesenheit bei dem Abendmahlopfer[1].

---

[1] Funktionsinhalte beim Abendmahlopfer. Diese waren: *a*) Die symbolische Bekundung Christi, es sei seine innere Gesinnung, in völliger Selbsthingabe an den Vater am folgenden Tage durch sein Sterben dessen Erlösungswillen zu erfüllen. Wir haben hier eine nicht erfüllte Symbolik.

b) Die faktische, für alle Zeiten gültige Einsetzung eines Ritus, der auf das vollbrachte Kreuzesopfer durch die Symbolik der Doppelwandlung hinweisen und die in demselben bewährte Willigkeit Christi zur völligen Selbsthingabe an des Vaters Willen durch ein fortdauerndes Wirken Christi zur Erlösung der Seelen fortbestehen lassen sollte. Hier ist eine erfüllte Symbolik, da Christus ein Dekret des himmlischen Vaters erfüllt. Es ist die Selbsthingabe an den „eucha-

Gehen wir nun über zur Bestimmung des Wesens des eucharistischen Opfers. Doch vorerst eine wichtige Bemerkung.

Sehr häufig ist, wo es sich um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kreuzesopfer und eucharistischem Opfer handelt, die Rede von einem absoluten und relativen Opfer. Ich kann die schlechthinige Berechtigung dieser Ausdrücke nicht anerkennen; die von mir gegebenen Darlegungen enthalten die Begründung dafür. Daß beim Kreuzes- und Abendmahlopfer die Scheidung zwischen absolutem und relativem Opfer auf die größten Schwierigkeiten stößt, ist sofort ersichtlich; dann müssen aber dieselben, auch das Kreuzesopfer und das eucharistische Opfer, fallen. Das Kreuzesopfer ist auch als Kreuzesopfer gar nicht zu verstehen ohne das eucharistische Opfer; die Erlösung der Welt vollzog sich nur durch einen Akt, in dem auch wesentlich das eucharistische Opfer figurierte; es enthielt dasselbe causaliter und gewissermaßen auch formaliter — einen anderen passenden Terminus kann man hier gar nicht finden — insofern es nach seiner Form im Willen des gottmenschlichen Opferpriesters lag, wie er als Opferpriester nach dem Willen des ewigen Vaters sich zu betätigen hatte. Beim eucharistischen Opfer gibt es kein Moment, das, zur Bestimmung des Wesens desselben gebraucht, außer einer transzendentalen (relatio imbibita nach der Scholastik) Beziehung zum Kreuzesopfer gedacht werden könnte und alles, was ohne solche Beziehung angeführt (so z. B. die sogenannte exinanitio Christi eucharistica, die Adaptierung des Fronleichnams Christi zur Speise und seines Blutes zum Tranke, die behauptete Aufhebung der Tätigkeit der sinnlichen Vermögen, wie sie

---

ristischen“ Willen des Vaters nicht bloß symbolisierte Gesinnung, sondern aktuierte Gesinnung.

c) Versöhnungsfürbitte.

d) Verteilung der dem Opfer entströmenden Gnade.

e) Einladung zum Opfermahl.

f) Hinweis auf die am Karfreitag zu vollziehende Begründung der Kirche, als der den Gottmenschen nach seinem physischen Sein behufs fortgeführter Erlösungstätigkeit als eines religiös-liturgischen Ritus in sich enthaltenden Anstalt, der durch die Symbolik der Doppelwandlung und anderseits durch die Bestellung der Apostel und Jünger zu Opferpriestern entsprechend jenem liturgischen Ritus begründet wird.

auf die Außenwelt sich richten), dient nicht zur Bestimmung des Wesens des eucharistischen Opfers[1]. Es ist das eucharistische Opfer etwa so mit dem Kreuzesopfer verbunden, wie der Stamm des Baumes mit dem Baum als einem Ganzen und einer Einheit. Der Stamm macht nicht für sich dieses Ganze, diese Einheit aus; auch die Wurzeln, die Äste und die Zweige gehören zu dem Ganzen, der Einheit; trotzdem ist der Baum als Ganzes, als Einheit, beseitigt, trennt man von ihm den Stamm. So ist auch das eucharistische Opfer als Opfer beseitigt, trennt man von ihm die Beziehung zum Kreuzesopfer.

So können wir denn nunmehr das Wesen des eucharistischen Opfers verstehen. Es ist seinem Wesen nach einerseits die symbolische Bekundung der inneren Selbsthingabe Jesu an seinen Vater zur Fortführung des Kreuzesopfers, aber in Einheit mit ihm zur Realisierung der Ehre Gottes und des Heiles der Menschen bis zum Zeitenende durch die inneren Akte der Verherrlichung Gottes und der mittlerischen Fürbitte und ist anderseits die tatsächliche Ausführung des Willens des ewigen Vaters, die eucharistische Opferspeise als das Zentrum des die Kirche als Organismus durchströmenden Lebens zum Zwecke der Bewahrung, Weiterführung und Vollendung desselben, zu bereiten[2]. Daß auch hier die angegebenen beiden Elemente in der Einheit des Kreuzesopfers sich wunderschön zusammenschließen, braucht nicht erst gesagt zu werden. Daß auch die Funktionsinhalte bei dieser Definition genau angegeben sind, ist ebenfalls offensichtlich.

Aus dem Gesagten ergibt sich sofort, daß von einem himmlischen Opfer Christi nicht die Rede sein kann. Wir wissen nur von einem Opfer, das in innigster Einheit mit dem Kreuzesopfer stehend, wegen dieser Einheit in sich wahres Opfer sein sollte: es ist das eucharistische Opfer. Dieses ist aber nicht Opfer des Himmels,

[1] Für das, was von diesen verschiedenen Theorien als Wesen des eucharistischen Opfers angegeben wird, läßt sich aus seiner Beziehung zum Kreuzesopfer absolut kein Beweismoment überzeugend nachweisen. Was aber in diesem Artikel angegeben wird, liegt als in organischer Beziehung zum Kreuzesopfer stehend offenkundig da. Warum begnügt man sich nicht damit?

[2] Wie ersichtlich, werden in dieser Definition auch die Sakramente angedeutet. Aber es ist auch die Aufbewahrung der Eucharistie im Tabernakel nicht außer acht gelassen.

und folglich ist das, was im Himmel im Augenblicke der Darbringung des eucharistischen Opfers vor sich geht, zwar wesentlich mit diesem verknüpft, aber nicht selbst Opfer. Auch spricht gegen jene Annahme dies, daß ein nach dem Kreuzesopfer folgendes Opfer doch nur der Fortsetzung des Erlösungswirkens Christi dienen soll; dieses bezieht sich aber auf die pilgernde Menschheit; folglich ist auch allein in ihr das nachfolgende Opfer anzutreffen. Können wir nun aus den gewonnenen Resultaten etwas herleiten zur Begriffsbestimmung des Opfers an sich? Diese müßte dann selbstverständlich sowohl bei den Opfern der natürlichen Ordnung, wie beim Kreuzesopfer, Abendmahlopfer und eucharistischen Opfer zutreffen. Aber die Möglichkeit, ein solches Resultat zu gewinnen, scheint nicht vorzuliegen. Das Kreuzesopfer steht ganz für sich allein da; es ist sui generis, hinausgehoben über alle natürliche Ordnung. Was für dieses Opfer wegen seiner Eigenart als Wesensinhalt notwendig war, braucht nicht notwendig zu sein für jedes Opfer und für jeden möglichen Zustand menschlichen Lebens, z. B. den im Paradiese. Tatsache ist zwar, daß das eucharistische Opfer, wenn es auch in sich keinerlei Destruktion oder etwas Ähnliches enthält, doch nicht ohne innere Beziehung auf eine Destruktion begriffen wird; aber daraus läßt sich nichts folgern für das Opfer an sich; es könnte auch eine immutatio perfectiva ausreichen; sie würde ausreichen, wenn sie dem Wesenszwecke des Opfers entsprechend ausdrücken würde, was dieses notwendig auszudrücken hat.

Fragen wir nun noch zum Schlusse, welche Beziehung denn das gottmenschliche Leben zum Kreuzesopfer hatte. Bildete es mit diesem eine Einheit? Wenn ja, wodurch wurde dann die Verbindung des gottmenschlichen Lebens zur Erlangung jener Einheit vermittelt? Alle Theologen stimmen darin überein, daß das vor der Passion liegende gottmenschliche Leben mit der Passion selber innerlich geeint war. Aber war diese Einheit nur durch die Einheit des vom Gottmenschen frei angenommenen Lebenszweckes hergestellt? Man muß das aus Gründen, die auf der flachen Hand liegen, für wenig kongruent halten. Also lag ein objektiv verbindendes Band des Zusammenschlusses zur Einheit vor. Welches war dieses? Mir scheint, daß sich da nichts Passenderes anführen läßt, als die Beschneidung.

Durch sie empfing der Gottmensch nach der bekannten am Feste der Beschneidung des Herrn zur Verlesung kommenden Homilie des hl. Bernhard an seinem Fleische die Marke des Sünders. Zu welchem Zwecke? Zu dem Zwecke, um auf die Entsühnung des sündigen, aus dem Fleische des Stammvaters die Ungnade Gottes in sich ziehenden Menschen durch das unschuldige Fleisch des Gottmenschen symbolisch hinzuweisen. Dem symbolischen Hinweis entsprach aber auch die innere Gehorsamswilligkeit. Folglich war wohl in einer abgeschwächt analogen Weise das gottmenschliche Leben Jesu vor seiner Passion innerlich und objektiv sichtbar mit dieser verbunden, wie das eucharistische Leben und Wirken mit dem Leben und Wirken des Herrn Zusammenhang hat, da er am Kreuzesholze hing. Folglich nahm es tatsächlich an dem Opfercharakter Christi in einem eigentlichen Sinne teil. Doch soll hiemit nur eine theologische Mutmaßung ausgesprochen sein!

Doch nun fragt es sich, inwiefern die Kirche das Opfer des Herrn in ihr unter den zwei Gestalten ihr Opfer nennen könne. Nach dem Dargelegten scheint es ja, daß dieses Opfer ausschließlich das Opfer des Gottmenschen sei, an dem die Kirche nur so beteiligt ist, daß es in ihr dargebracht wird und daß sie dessen Früchte empfängt. Genügt das aber, auf daß die Kirche sagen könne, sie bringe ein Opfer dar? Und dann beachte man, was Thomas bezüglich der Opferhandlung geleistet wissen will: „sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit“ (2. 2. qu. 85 a. 3 ad 3), d. h.: der heiligen Natur des Opfers entsprechend muß die Opfergabe in genügender sinnfälliger Weise geheiligt werden. Bei dem Meßopfer aber heiligt die Kirche nur Brot und Wein zum Zwecke der späteren Opferhandlung. Man kann sicher mit gutem Grunde sagen, daß Thomas das nur von dem Opfer im allgemeinen sage und daß das, was er will, für das eucharistische Opfer nicht zuzutreffen brauche, weil es von göttlicher Eigenart ist. Dazu kommt dann noch, daß ja der Gottmensch von der Kirche nicht zu trennen und mithin sein Opfer in Wahrheit auch der Kirche Opfer ist, deshalb der Kirche Opfer rücksichtlich einer Vollmacht, weil ja allein der Priester die Wandlungsworte wirksam aussprechen kann. Wenn also auch bezüglich des eucharistischen Opfers nicht zutreffen würde, was Thomas verlangt, könnte die Kirche trotzdem

noch das Opfer des Gottmenschen als ihr Opfer ansprechen. Aber nun beachte man folgendes: Die Kirche leistet das, was Thomas will, eminenter. Mit Rücksicht auf die verklärte im Himmel thronende Menschheit des Gottmenschen ist sie imstande, dieselbe auch auf Erden existieren zu lassen. Da vollzieht sich also auf erhabene, höhere, göttliche Weise das, was Thomas verlangt: „circa rem oblatam aliquid fit.“ Aber man sagt nun vielleicht: Ganz recht, aber es trifft doch nicht zu, daß etwas geschieht von seiten der Kirche bezüglich der res oblata; ihrer Tätigkeit Absicht und Ziel richtet sich ja auf die res offerenda, die vor dem Abschluß ihrer Tätigkeit allein im Himmel befindliche Menschheit, nicht auf die res oblata. Doch die Antwort ist unschwer zu geben; zunächst bedeutet das Wort „oblata“ offenbar bei Thomas nichts anderes als „offerenda res“; denn bezüglich der mit dem Charakter des „Geopfertseins“ ausgestatteten Opfergabe braucht ja vom Genusse, den Thomas offenbar nicht ins Auge faßt, nichts zu geschehen; dann trifft aber auch das zu, daß die im Himmel thronende verklärte Menschheit wegen des einmal vollbrachten Kreuzesopfers als eine res oblata auch mit Rücksicht auf das eucharistische Opfer bezeichnet werden muß, weil sie die Bestimmung hat, als auf dem Kreuzesaltar geopferte und mit den fünf Wundmalen versehene Menschheit immer wieder in der Kirche Christi sich zu opfern; präformativ trägt also die im Himmel thronende Menschheit Christi auch mit Rücksicht auf das eucharistische Opfer genügend den Charakter einer res oblata an sich. Wäre dieser Charakter des präformativen Verhältnisses nicht vorhanden, dann würde eben das eucharistische Opfer etwas absolut Neues darstellen, was unmöglich ist.

Die Kirche hat also nicht nur die Macht, die verklärte Menschheit Jesu auf Erden in Verhüllung existieren zu machen — das würde ihrer Handlung noch nicht den Opfercharakter verleihen —, sondern auch sie als sich opfernde Menschheit existieren zu machen; beides geeint läßt ihre Handlung Opferhandlung sein. Daß sie aber auch Gewalt über das zweite Element hat, erklärt sich *a*) aus etwas, was unabhängig von ihr ist: es ist die Bestimmung der auf dem Kreuzesaltar geopferten Menschheit, sich noch immer zu opfern, und *b*) aus der ihr verliehenen sinnfälligen Gewalt

der Doppelkonsekration. Damit ist der große Anteil bestimmt, den die Kirche unter der Beziehung einer ihr eigentlich zukommenden Opferhandlung bezüglich des Opfers des Gottmenschen hat. Und weil die zu verwandelnden Substanzen es mit dem Opfer nur als Voraussetzung zu tun haben, die getrennten Spezies hingegen in ihm das formelle Moment darstellen, deshalb muß man sagen, daß die Opferhandlung der Kirche sich auf die Substanzen unter Rücksicht der Spezies erstreckt. Und so begreift man denn auch sofort, daß die Opferhandlung der Kirche auch noch nach der Wandlung fortdauert, an und für sich, weil die Fürbitte des Opferpriesters als solche fortdauert, und dann auch, weil, wie gesagt wurde, er das eucharistische Opfer einsetzen sollte als Zentrum der Gnadenausströmung, deren Zentrum selbst erst in dem Opfermahle vorliegt.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM EINSTEINSCHEN RELATIVITÄTSPRINZIP

Von P. DAMASUS SCHACHERL O. S. B.

Wenn wir die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes in der Richtung der Erdbewegung messen, so wäre zu erwarten, daß wir eine scheinbar kleinere Geschwindigkeit feststellten, als die tatsächliche Lichtgeschwindigkeit ist, da wir uns in der Richtung des Lichtes mit der Erde bewegt haben und folglich eine Strecke messen, die um den zurückgelegten Weg der Erde vermindert ist. Sorgfältige Messungen von Michelson und anderen Physikern haben jedoch ergeben, daß dies nicht der Fall ist. Wir messen unabhängig von der Richtung immer dieselbe Lichtgeschwindigkeit.

Um dies zu erklären, nimmt Einstein an, daß sich das Zeit- und Raummaß eines bewegten Beobachters verändert: seine Uhr geht langsamer und sein Maßstab ist kürzer. Deshalb mißt eben der bewegte Beobachter dieselbe Lichtgeschwindigkeit wie der unbewegte, da sich beide verschiedener Maße bedienen. Über den Wert dieser Theorie sind die Physiker selbst bisher nicht einig. Einen unleugbaren Vorzug scheint sie dadurch zu haben, daß sie mit einer einzigen Annahme alle Schwierigkeiten löst, die sich

in den letzten Jahren in der Physik angehäuft haben, zu deren Lösung man bisher einer ganzen Reihe von Annahmen bedurfte. Wie freilich diese Verspätung der Uhren und Verkürzung der Maßstäbe bei der Bewegung zustande kommt, ist eine andere Frage. An sich könnte es genügen, einfach nachzuweisen, daß es so ist. Es gibt aber auch Gründe, die nahelegen, wie das möglich ist, so die elektromagnetischen Störungen im bewegten Körper, die durch den bei der Bewegung entstandenen Ätherwind hervorgerufen werden, oder andere Einflüsse, welche die Bewegung als solche, abgesehen vom Ätherwind, auf die Körper ausübt.

Allein die dargelegte Theorie scheint nach Einstein zu recht widerspruchsvollen Folgerungen zu führen. Denken wir uns zwei Beobachter A und B, die sich zueinander in Bewegung befinden. Wie bei zwei Eisenbahnzügen, die sich nebeneinander befinden, die Insassen nicht entscheiden können, welcher von den beiden Zügen sich bewegt, so auch hier. A kann zu B sagen: „Ich stehe, du bewegst dich," und kann daraus folgern: „Also geht deine Uhr zu spät und dein Maßstab ist zu kurz." Aber mit demselben Recht kann B erwidern: „Nein, ich stehe und du bewegst dich, weshalb deine Uhr zu spät geht und dein Maßstab zu kurz ist." — Man würde auf den ersten Blick erwarten, daß wenn A von B gesagt hat: „Deine Uhr geht zu langsam", B erwidern würde: „Nein, sondern die deinige geht zu schnell." B sagt aber ebenso wie A: „Deine Uhr geht zu langsam." Dasselbe gilt auch vom Maßstab. B sagt nicht zu A: „Dein Maßstab ist zu lang", sondern er sagt wie A: „Dein Maßstab ist zu kurz." Darin liegt gerade das Widersprechende der Einsteinschen Relativitätstheorie, daß sowohl A als B, der eine von dem anderen das Gleiche behauptet, seine Maße seien im gleichen Sinne verändert: seine Uhren gingen zu spät, seine Maßstäbe seien zu kurz.

Ist die Folgerung richtig? Ist sowohl A als auch B berechtigt, zu behaupten: „Ich stehe, du bewegst dich"? Keineswegs. Wenn wir im Eisenbahnzug sitzen und entscheiden wollen, ob wir uns bewegen oder der auf dem anderen Geleise befindliche Zug, so brauchen wir nur auf die andere Seite zu schauen. Die daselbst sichtbare Landschaft wird uns schon darüber belehren. Ähnlich hier. Die Rolle der Landschaft spielt der Weltäther. Wenn wir einen

ruhenden Äther annehmen, so haben wir schon einen Körper, auf den sich die Bewegungen aller übrigen Körper beziehen. Nur derjenige Beobachter kann von sich behaupten, er sei im Besitze der richtigen, unveränderten Maße, der in bezug auf den Äther ruht. Dagegen werden die Maße eines im Äther bewegten Körpers verändert. Ob wir mit unseren Beobachtungsmitteln feststellen können, ob ein Körper im Äther ruht oder sich bewegt, ist allerdings eine andere Frage.

Aber auch abgesehen von der Existenz des Äthers, die ja gerade heutzutage von vielen angesehenen Physikern bestritten wird, hat jeder Körper in sich selbst ein Kriterium, nach dem es sich entscheiden läßt, ob er sich bewegt oder nicht Es ist der im Körper aufgenommene und fortwirkende Impuls. So wie kein Eisenbahnzug ohne die Kraftwirkung der Lokomotive in Bewegung gerät, und der Lokomotivführer daraus auch bei stockfinsterer Nacht weiß, ob sich sein Zug bewegt, so muß überhaupt jede Distanzänderung ihre Ursache haben, aus deren Wirkung festgestellt werden kann, welcher Körper sich bewegt. Die Distanzveränderung zwischen A und B ist nur dann möglich, wenn entweder in A oder in B oder in beiden die Bewegung irgendwie verursacht würde. Wirkt diese Ursache z. B. nur in B, dann kann nur A sagen: „Ich stehe, du bewegst dich." B hingegen muß sagen: „Ich stehe nicht, sondern ich bewege mich und du stehst." Was beide gleich sagen können, ist nur: „Die Entfernung zwischen uns wird größer." Deshalb kann nur A sagen: „Meine Uhr geht richtig, deine geht zu spät, mein Maßstab ist richtig, der deinige ist zu kurz." Von einem Widerspruch kann also keine Rede mehr sein und auch keine Täuschung findet statt. Die Uhr von B geht tatsächlich infolge der Bewegung zu spät und sein Maßstab ist tatsächlich zu kurz.

Wir brauchen also, um den Realismus zu retten, keineswegs zur Hypothese Zuflucht nehmen, von der Prof. Eduard Hartmann im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 30. Bd., 1. Heft 1917, p. 19, spricht, derzufolge nach Analogie der sekundären Sinnesqualitäten „den räumlichen und zeitlichen Eigenschaften unseres Weltbildes die Übereinstimmung mit den Eigenschaften der absoluten Welt" abzusprechen wäre, und „sie nur als Wirkungen einer unräumlichen und unzeitlichen Welt" anzusehen wären.

Prof. E. Hartmann leugnet zwar, daß die absolute Welt unräumlich und unzeitlich sei, scheint aber doch zuzugeben, daß wir die absolute Welt wie nach ihren Sinnesqualitäten so auch nach ihrer Zeit- und Raumbeschaffenheit nicht erkennen, wie sie an sich ist. Dazu ist zu bemerken, daß erstens die Voraussetzung nicht zutrifft. Wie J. Gredt in mehreren Artikeln dieser Zeitschrift sowie in einer eigenen Schrift „De cognitione sensuum externorum" dargetan hat, sind die sekundären Sinnesqualitäten formell auch in der Außenwelt so, wie sie erkannt werden. Dann ist zu sagen, daß, wollte man die Analogie mit den sekundären Sinnesqualitäten folgerichtig durchführen, man sagen müßte, die Welt sei gerade so wenig räumlich und zeitlich ausgedehnt, wie sie nach den Leugnern der Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten warm oder gefärbt ist, eine Behauptung, die den Semiidealismus enthält und folgerichtig zum Phänomenalismus und zum vollständigen Idealismus führt.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Josef Fröbes** S. J.: **Lehrbuch der experimentellen Psychologie.** Freiburg, Herder. I. Bd. 1917. XXVI, 605 p.

Laut Vorwort will das „Lehrbuch" die Fragen und Ergebnisse der experimentellen Psychologie nach ihrem augenblicklichen Stand in einer leicht verständlichen, schulgemäßen Weise zur Darstellung bringen. Der vorliegende erste Band enthält die Behandlung der elementareren psychischen Prozesse, die sinnlichen Elemente, besonders die Empfindungen, die Vorstellungen und Wahrnehmungen, die psychologische Methodik im allgemeinen, die Assoziationsgesetze. Der zweite Band soll die Pathologie der Assoziationen, die höheren Erkenntnisvorgänge, die Gemütsbewegungen, Willensvorgänge, endlich die psychischen Abnormitäten zur Darstellung bringen.

Der Verfasser unterscheidet die experimentelle Psychologie, die beschreibend und induktiv vorgeht, von der mehr deduktiven, philosophischen Psychologie. Durch diese Benennungen wird zugegeben, daß die experimentelle Psychologie eigentlich nicht zur Philosophie gehört. Wohl mit Recht. Nach der heutigen engeren Bedeutung des Wortes ist die Philosophie die vollkommene Wissenschaft, die nach den Seinsgründen sucht (scientia propter quid — *διότι*), von der sich die beschreibenden und induktiven Wissenschaften, die nur den Tatbestand feststellen (scientiae quia — *ὅτι*), im Laufe der Zeiten abgetrennt haben. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß die experimentelle Psychologie ebenso wie die Experimentalphysik und überhaupt die Naturwissenschaften (im neueren Sinne des Wortes) von großer Bedeutung für die Philosophie sind und deren wissenschaftlichen Unterbau bilden sollen. Der gestellten Aufgabe ent-

sprechend geht das Lehrbuch rein erfahrungsmäßig vor. Es legt die Bewußtseinstatsachen dar, ordnet dieselben nach bestimmten Gesichtspunkten und stellt, den Tatsachen entsprechend, die Gesetze des Seelenlebens fest. Zum Schluß wird auch die Ursache des Gesetzes anzugeben gesucht. Hier berührt sich die experimentelle mit der philosophischen Psychologie.

Nach dem vorliegenden ersten Bande zu urteilen, ist Fröbes in hohem Maße seiner Aufgabe gerecht geworden. Sein Lehrbuch ist das Ergebnis einer langen, fleißigen Arbeit. Fröbes beherrscht die psychologische Literatur vorzüglich. Er läßt in den verschiedenen Fragen die einzelnen Forscher in kurzer inhaltsvoller Weise zu Worte kommen und führt so dem Leser ein klares Bild der verschiedenen Ansichten vor. Eine umsichtige, nüchterne Beurteilung gibt jedem das Seine und anerkennt auch in den Ansichten, die abgelehnt werden, den Teil der Wahrheit, der ihnen zukommt. So wird die Assoziationspsychologie trefflich gewertet: „Die assoziativen Reproduktionstendenzen und die damit verbundenen Faktoren sind ein Mittel, und zwar ein absolut unentbehrliches Mittel, um zu den gewünschten Vorstellungen, Gedanken usw. zu kommen. Die Notwendigkeit dieses Mittels kann kaum überschätzt werden. Wie der Wille ohne Nerven und Muskeln keine Bewegung der Glieder leisten kann, wie die Vegetation ohne chemische Affinitäten der Teile nichts ausrichtet, so ist auch unser ganzes geistiges Bewußtseinsleben an das mächtige und alles durchdringende Agens der Assoziationen gebunden. Aber die Assoziation bleibt das Instrument eines höheren Einflusses, des Willens. Dieser ist es, der die von selbst nach ihren eigenen Gesetzen auftauchenden Vorstellungen entweder zuläßt oder verwirft, der den Nachdruck auf gewisse Vorstellungen legt, sie durch Gefühle, Motive usw. verstärkt und immer wieder darauf zurückkommt; durch diesen indirekten, aber dirigierenden Einfluß wird der normale Gedankenverlauf des wachen Lebens hervorgebracht, im Gegensatz zu dem von Assoziationen und Perseverationen weit mehr beherrschten Gedankenverlauf des Traumes oder der Träumerei", p. 605. Obwohl Fröbes für die Müllersche Lehre der spezifischen Sinnesenergien eintritt, schreibt er dennoch: „Die Bedeutung des Satzes ist sicher vielfach übertrieben worden, so schon von Müller selbst, der die ‚Gleichgültigkeit des Reizes' so betont, daß daraus ein absoluter Subjektivismus folgen würde", p. 35. Es ist gut, dies noch nachträglich hervorzuheben gegenüber dem Versuche N. Brühls, Müller vom Idealismus rein zu waschen. Auch der Lehrer der philosophischen Psychologie wird dem Verfasser dankbar sein, daß er ihm ein Lehrbuch darbietet, mittels dessen man sich von den Ergebnissen der experimentellen Psychologie in leichter Weise Kenntnis verschaffen kann. Sehr anregend für den philosophischen Psychologen ist die experimentelle Beweisführung des Denkens aus dem Wortverständnis.

Prüfende Bemerkungen über einige Punkte mögen hier folgen:

Nach Ablehnung der Ansicht Ribots und anderer, die den Schmerz als Unlustgefühl betrachten, das sich an übergroße Empfindungen beliebiger Art anschließt, tritt Fröbes, p. 144 ff., für einen eigenen Schmerzsinn ein, d. h. er hält diese Ansicht mancher neuerer Psychologen für wahrscheinlicher. Allein es gibt eine dritte Möglichkeit, die sich nahelegt, nämlich daß der Schmerz eine nicht naturentsprechende Tast- (Druck-

oder Widerstands-) Empfindung sei, eine Unlust e m p f i n d u n g (nicht Unlust g e f ü h l des Tastsinnes. Die Aufstellung eines besonderen Schmerzsinnes ist gewiß nicht begründet, wie ich gegen N. Brühl im Divus Thomas IV, p. 36 f.; V, p. 279 ff., nachgewiesen habe.

Der neueren Psychologie entsprechend, behandelt Fröbes, p. 72 ff., die Gefühle unabhängig vom Streben und stellt sie dar als etwas sowohl vom Empfinden als auch vom Streben Verschiedenes. Allein aus seiner eigenen Darstellung ergibt sich, daß das Gefühl etwas zum Streben Gehörendes ist, wenn auch nicht ein Erstreben schlechthin. Es gibt eben nicht nur ein wirksames Erstreben, das eine Tat verwirklicht, sondern auch ein solches, das diesem vorhergeht und ihm nachfolgt, das Hinneigen zum Guten und das Ruhen in dessen Besitz: das Wohlgefallen, und dessen Gegenteil, das Mißfallen. Hierin besteht wesentlich das Gefühl. Als Streben hat es auch immer einen Gegenstand, ein erkanntes Gut, zu dem es hinneigt, in dem es ruht oder ein Übel, vor dem es Abneigung, Mißfallen empfindet. Nicht richtig ist es somit, wenn p. 178 gesagt wird: „Erkenntnis und Streben haben wesentlich ein Objekt, das Gefühl nicht." Freilich braucht dieser Gegenstand nicht klar und ausdrücklich erkannt zu sein. Es genügt eine dunkle, einschlußweise Erkenntnis. Wem hintereinander verschiedene kleine Mißgeschicke widerfahren, der gerät in eine üble Laune, er hat das „Gefühl" des Mißbehagens, auch wenn er sich an das ihm Zugestoßene nicht mehr erinnert. Um dieses Gefühl zu wecken, genügt die Vorstellung, daß es um einen nicht so stehe, wie man es wünschte. Es ist ebenfalls nicht richtig, wenn p. 174 zugegeben wird, der Gegenstand sei nicht der logisch verständliche Grund für das Gefühl. Der logisch verständliche Grund für das Gefühl ist wohl der Gegenstand, aber zugleich mit der subjektiven Anlage; es ist der Gegenstand im Lichte der subjektiven Anlage. *Ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ.* Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Aristot. Ethic. Nicom. l. 3, c. 7. 1114 a 32. Ein Haufen Heu erweckt in einem Ochsen ein starkes Gelüsten, den Menschen hingegen läßt er kalt. Daß Affekte suggestiv oder willkürlich erregt werden können, ohne irgendwelche Vorstellung eines Gegenstandes, eines Gutes oder eines Übels, wie p. 173 behauptet wird, ist nicht wahr. Allein es genügt jede unvollkommene, unbestimmte Vorstellung.

Eine Unklarheit liegt im dritten Abschnitte über den Unterscheidungen zwischen Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung, Trugempfindung und Trugwahrnehmung (Halluzination). Vom Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung heißt es p. 204: „Ein klarer Unterschied ist der der Aktivität. Bei den Vorstellungen haben wir das Bewußtsein, selbsttätig zu sein; bei den Empfindungen eher, uns rein passiv zu verhalten." Später wird jedoch gesagt: „Selbst dieser Unterschied kann wegfallen, wie wir bei den Trugwahrnehmungen sehen werden", p. 207. Aber worin besteht denn dann der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung? Es muß doch nun einmal einen festen, notwendigen Unterschied geben, durch den sie sich wesentlich unterscheiden. Dieser Unterschied besteht wohl in der Aktivität und Passivität. Jedoch ist die Aktivität und Passivität rein gegenständlich zu erfassen, einzig auf den Gegenstand zu beziehen. Bei der Vorstellung ist der Gegenstand hervorgebracht, insofern eignet der Vorstellung Aktivität; bei der Empfindung ist er gänzlich gegeben, nicht

hervorgebracht. Insofern und nur insofern ist die Empfindung passiv. Im übrigen ist auch sie aktiv, denn sie ist nicht ein Leiden, sondern eine Tätigkeit, wie das Vorstellen. Freilich kann die Vorstellung die Empfindung nachahmen, so daß auch der hervorgebrachte Gegenstand scheinbar als gegeben, als empfunden erscheint. In diesem Sinne ist es wahr, wenn Fröbes schreibt: „Aber selbst dieser Unterschied kann wegfallen, wie wir bei der Trugwahrnehmung sehen werden." Tatsächlich ist die Trugwahrnehmung keine wirkliche Wahrnehmung und die Trugempfindung keine wirkliche Empfindung. Aber Fröbes versteht eben die Passivität nicht gegenständlich vom Gegebensein des Gegenstandes, sonst würde er sie nicht im „Schweifenlassen der Gedanken" erblicken. „Sicher ist", heißt es p. 223, „der Passivitätscharakter ein wichtiges Merkmal der normalen Wahrnehmung wie auch der Halluzination. Trotzdem scheint es übertrieben, darin allein das Wesentliche sehen zu wollen. Sonst müßte jedes Schweifenlassen der Gedanken ohne Kontrolle, wie es bei der Träumerei vorkommt, jede zwangsmäßig auftretende Melodie als Halluzination bezeichnet werden." Hierzu ist zu bemerken, 1. daß die Träumerei keineswegs Passivität ist in bezug auf den Gegenstand, sondern ihn hervorbringt; 2. daß die Wahrnehmung in bezug auf den Gegenstand nicht rein passiv ist wie die Empfindung, sondern auch Nichtempfundenes, d. h. vorgestellte, hervorgebrachte Elemente in sich einschließt.

Dz. Seckau. *Josef Gredt O. S. B.*

2. **Friedrich Wagner: Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.** Freiburg i. B., Herder 1911. 120 p.

Gegenüber neueren Ethikern, deren Doktrinen darnach angetan sind, die unbedingte Geltung eines alle Menschen in gleicher Weise verpflichtenden Sittengesetzes zu erschüttern und infolgedessen auch seine Heiligkeit und Unverletzlichkeit zu untergraben und dadurch die moralische Lebensführung selbst zu gefährden, unternimmt es der Autor, „die alte Lehre von dem ewigen, unwandelbaren Sittengesetz, das in jedes Menschen Brust geschrieben ist, das nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs und das, weil es in und mit der Natur des Menschen gegeben ist, in der katholischen Theologie als lex naturalis, als natürliches Sittengesetz bezeichnet wird, ausführlich darzulegen und zu begründen" (p. 6f.). Bei der Lösung dieser Aufgabe stützt sich der Verfasser ganz und gar auf die Darlegungen des hl. Thomas von Aquin, die ja selbst wieder zumeist uraltes katholisches Erbgut darstellen und normgebend auf die spätere theologische Lehrentwicklung gewirkt haben. Das in verschiedenen Schriften des Aquinaten sich findende reiche Material über die lex naturalis wird sorgsam verwertet, um Begriff und Existenz, den Inhalt und die Eigenschaften und schließlich die Sanktion des natürlichen Sittengesetzes darzutun. Damit sind auch die Hauptabschnitte des Werkes namhaft gemacht. Die Ausführungen über den Begriff des Naturgesetzes erfordern auch ein Eingehen auf den Begriff des Gesetzes überhaupt und den des ewigen Gesetzes, von dem nach Thomas die Definition gegeben wird: Plan der göttlichen Weisheit als der Regentin des Universums. Im zweiten Abschnitt wird vom obersten Prinzip des Naturgesetzes (bonum est faciendum et malum vitandum) gehandelt, wobei die Begriffe bonum und malum erklärt werden, dann von der

thomistischen Tugendlehre und vom Dekalog und endlich vom Verhältnisse des Naturgesetzes zum positiven (göttlichen sowie menschlichen) Gesetz. Im dritten Abschnitte (Eigenschaften der natürlichen Sittengesetze) wird unter anderem in treffender Weise gezeigt, wie Thomas die Allgemeingültigkeit der lex naturalis gegenüber der Betonung der Verschiedenheit der sittlichen Grundsätze und Anschauungen bei einzelnen Völkern und Individuen verficht. Wohldurchdacht und sehr wirksam sind endlich auch die Erwägungen über die Sanktion des Naturgesetzes. Am Schlusse dieser kurzen Inhaltsübersicht möchte ich bemerken, daß die auf die Sammlung und Erklärung der Gedanken des hl. Thomas über das Naturgesetz und die damit zusammenhängenden Fragen verwendete Mühe und die auf die planmäßige Zusammenstellung dieser Gedanken aufgewandte Geistesarbeit, gewiß reichlich belohnt wird: wir gewinnen so nicht nur ein klares Bild von den Anschauungen des Heiligen über unseren Gegenstand, sondern auch zugleich wertvolle Richtlinien, wie wir heute noch die bedeutsame Lehre vom natürlichen Sittengesetz gegenüber unberechtigten Angriffen erfolgreich festhalten können.

In sprachlicher Beziehung wäre vielleicht zu bemerken, daß es p. 117 wohl heißen soll: daher er bestraft werden müsse, wie wenn er ewig gesündigt hätte. Einige Versehen im Druck: p. 15, Anm. 4: irrationales creaturae; p. 17, Anm. 2: aliqua lex; p. 19, Anm. 2 ist accidit Präsens, daher im Text werden, nicht wurden zu lesen.

Wien. *Dr. C. J. Jellouschek O. S. B.*

3. **Dr. P. Gallus M. Häfele** O. Pr.: **Franz von Retz.** Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters. Mit 6 Tafeln. Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1918. XXIV., 422 p.

Der Verfasser wollte einen „bescheidenen Beitrag zur Geschichte der Spätscholastik“ liefern, als er sich den Theologen des Predigerordens und Universitätsprofessor Franz von Retz zum Gegenstand seiner archivalischen Forschungen erkor. Die geradezu minutiöse Kleinarbeit mit ihrer philologischen Akribie und dem weiten geschichtlichen Umblick setzt die wenigen überlieferten Daten über den Retzer in ein helles Licht und bietet ein übersichtliches Bild von dem wissenschaftlichen Leben zur Zeit des ausgehenden Mittelalters an der jungen Wiener Universität und in der Dominikanerwelt, das alle bisherigen Einzelforschungen zusammenfaßt, wie wir es vorher noch nicht besaßen. Vom Standpunkte des Historikers könnte man es fast bedauern, daß eine so große Arbeitssumme an einem Spätscholastiker verwendet, um nicht zu sagen verschwendet wurde, der für die Geschichte der Theologie als ein sekundärer Zeuge der thomistischen Lehrüberlieferung in Betracht kommt, während andere Theologen derselben Zeit, die von viel größerer Bedeutung sind, noch ihres Biographen und Kritikers entbehren. Aber die ganz eigenartige Behandlung des Stoffes läßt dieses Bedauern schwinden; denn sie entschädigt reichlich durch eine Reihe von Spezialuntersuchungen, die auf viele Fragen neues Licht werfen und das Gesamtbild jener für die Kirche so traurigen Zeit schärfer erscheinen lassen. Die ideale Gestalt des Retzers tritt in den großen Wirren des abendländischen Schismas klar heraus; er wird mit seiner tiefen Frömmigkeit, mit seiner für jene Zeiten großartigen

Erudition und nicht zuletzt durch seine rastlose reformatische Wirksamkeit einen versöhnenden und nachhaltigen Eindruck hinterlassen.

Der Verfasser bewältigt die Fülle seines Stoffes in sechs Kapiteln, die uns die Kunst des Historikers in ihrer Gliederung und Ausführung offenbaren, die mit großer Liebe gestaltet, aber Licht und Schatten gerecht verteilt und die objektive Wahrheit als Zweck stets ins Auge faßt.

1. Er beginnt mit dem Entwicklungsgang. Frater Franciscus de Retza, geboren in der kleinen und weinreichen landesfürstlichen Stadt Retz in Niederösterreich, die nicht weit von der mährischen Grenze gelegen ist, trat jung in den dortigen Konvent der Predigerbrüder ad S. Mariam Assumptam ein, der noch heute besteht. Hier empfing er seine Ausbildung für den großen Orden, der das kontemplative Leben mit der aktiven Caritas im apostolischen Geiste vereinigt und durch seine Bestimmung zum Lernen und Lehren in ganz besonderer Weise dem universalen Lehramt der Kirche durch die Predigt und die theologische Wissenschaft zu dienen berufen ist. In der Abgeschlossenheit und Ruhe des Retzer Konvents wurde Franz zum Prediger und Lehrer vorgebildet und schöpfte seine Neigung zur marianischen Theologie aus der Tradition dieses Hauses, das der Himmelfahrt Marias geweiht war. Damals stand der Orden unter der Leitung von Simon de Langres, dem man den Beinamen Piscator hominum gab und der die beginnende Erschlaffung und Lauigkeit, die Folgen der Europa verheerenden Pest des Jahres 1347, zu heben trachtete. Hier knüpft der Verfasser einen genauen Bericht über den Zustand des Ordens zur Zeit jener Katastrophe und eine urkundliche Schilderung des Studienganges im Orden an, die höchst wertvoll ist.

2. Es folgt die Wirksamkeit an der Wiener Universität. Im Stiftungsbrief vom Jahre 1365 war die theologische Fakultät noch nicht eingeschlossen, sondern wurde erst im Jahre 1384 von Urban VI. bewilligt, empfing aber von Paris die stärksten Impulse, die ihre Richtung in der Geschichte der Theologie erklären. Infolge des kirchlichen Schismas vom Jahre 1378 waren die Pariser Theologen Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oyta und Gerhard von Kalkar schon 1383 nach Wien ausgewandert, wo sie nun ihren Einfluß in einer Weise ausübten, die der streng kirchlichen Schule des hl. Thomas abträglich sein mußte. Durch dieses Milieu war der Retzer Theologe, der hier Sententiarius wurde und dann das Lizentiat und Magisterium erwarb, sehr gebunden, da er jeden Zusammenstoß mit den führenden Geistern im sachlichen Interesse seines Lehramtes vermeiden mußte, ebenso wie es manchem von seinen Nachfolgern in derselben Fakultät ergangen ist. Der Verfasser schildert nun in diesem interessanten Kapitel die Tätigkeit des Retzers als Magister actu regens und seine Werke, ferner den Lehrstuhl, den die Dominikaner einnahmen, sein Wirken als Dekan und endlich seine Rolle als Gesandter auf dem Konzil zu Pisa.

3. Das nächste Kapitel bietet eine musterhafte magistrale Untersuchung über die Methode in den Werken des Retzers. Seine Quellenkenntnis und Quellenverwertung, die äußere Form und der Grundton der Vorlesungen mit ihrem moralisch-aszetischen Zuge, der Aufbau der Lectio, die Benützung der Heiligen Schrift als Beweisquelle sowie der Väter und Theologen werden dargelegt. „Unter den Theologen der Scholastik räumt jedoch Franz dem hl. Thomas von Aquin un-

bedingt den ersten Platz ein . . . das letzte entscheidende Wort gehört durchweg ihm“ (p. 190). Dazu führt der Verfasser aus den Handschriften noch die Worte über Thomas an: „cuius doctrina est approbata ab ecclesia sicut doctrina sancti Augustini“; „cuius doctrina inter omnes doctrinas est sal terrae, per quam omnes alie doctrine redduntur sapide et doctrina ista ablata parum remanet de sapore in doctrina aliorum.“ Weiter werden die philosophischen Werke, die heidnischen Klassiker, die Autoren über Naturgeschichte, Geschichte und Mythologie angegeben, die von Franz benützt wurden. Sehr interessant ist die Behandlung der Quaestio (p. 264 ff.). Wir erfahren, daß er auch die visio beatifica nach ihrem Prinzip, ihrem Objekt und Medium untersucht hat. In einem schließlichen Überblick, der die wissenschaftliche Arbeit des Retzers in Rücksicht auf die Zeitumstände mit vollem Rechte hoch bewertet, erfahren wir auch, daß er „unter dem Einflusse der humanistischen Bewegung“ stand, „insofern sie ihm die Werke der alten Klassiker vorzüglich für seine moralisch-aszetischen bzw. homiletischen Zwecke zugänglich machte“ (p. 281); daß er diese Quellen ganz selbständig verwertete, ein großes spekulatives Talent besaß, die Väter studierte und in seiner Auktoritätsliebe dem Einfluß des Ockhamismus, der damals an der Wiener Universität die Herrschaft hatte, mit Geschick entgegenwirkte und die Schultradition seines Ordens entschieden festhielt. Daß seine Lehrtätigkeit eminent praktisch war, dafür möchte ich noch besonders in dem Milieu der Universität und in der einseitigen Bibelforschung, die der theologischen Fakultät dort von Anfang an die Richtung gab, eine Erklärung finden. Deshalb dehnte er seine Vorlesungen über die Proverbien so lange aus, weil ihm dieses Thema gerade eine größere Freiheit in der Auswahl der Quästionen ermöglichte, als er sie sonst bekommen konnte.

4. Ein weiteres Kapitel behandelt die rastlose Reformtätigkeit, die er als Universitätsprofessor und Sittenprediger im Geiste des hl. Dominikus entfaltete, wobei der Reformplan des seligen Raymund von Capua entwickelt wird, und schildert Franz als Mitbegründer der Ordensreform neben Konrad von Preußen, seine Bemühungen um die Wiederherstellung der vita communis, aber auch die Enttäuschungen, die ihm nicht erspart blieben, und endlich das neue Leben, das mit Johannes Nider aus den Ruinen hervorsproß.

5 Ein wichtiges Kapitel führt uns die Mariologie vor, die Franz zu einem Doctor Marianus macht. Seine berühmte Salve-Erklärung in drei Folianten wird ausführlich besprochen und ebenso sein populäres Defensorium inviolatae virginitatis B. Mariae mit seinen Bildern kunstgeschichtlich beschrieben.

6. Das Schlußkapitel zeichnet die Persönlichkeit des Retzers und seinen heiligmäßigen Tod. So gleicht das warm empfundene und künstlerisch gestaltete Werk dem mitgeteilten feinen und farbenreichen Miniaturgemälde, das als Initiale der Klosterneuburger Handschrift Franz von Retz vor der Madonna mit dem Kinde betent darstellt.

Graz *Ernst Commer*





FR. MAG. THEOL. LEO MICHEL O. P.

Die katholische Staatsuniversität Freiburg in der Schweiz hatte im Laufe eines Jahres den vorzeitigen Tod ihres großen Theologen Norberto del Prado am 13. Juli 1918 und den Abgang ihres gefeierten Apologeten Albert M. Weiß, der nach fünfzigjähriger Lehrtätigkeit am 1. Juli 1919 in den Ruhestand trat, zu beklagen. Einen anderen Verlust erlitt sie am 29. April d. J. durch das Hinscheiden des Dekans der philosophischen Fakultät Professor Leo Michel, der gleich den beiden ersteren eine Zierde des Dominikanerordens war. Er wurde am 24. Oktober 1857 zu Szombathely (Steinamanger) im ungarischen Komitat Magyarországban geboren. Sein Vater entstammte einer fränkischen Familie, seine Mutter war eine Ungarin. In ihm vereinigten sich die Vorzüge des deutschen Stammes mit denen des stolzen Magyarenvolkes zu einem einheitlich abgerundeten und festen Charakter. Hochbegabt und spekulativ vorzüglich beanlagt, besaß er seinem glücklichen Temperament entsprechend große Gemütsruhe und Ausdauer, die ihn bei seiner kräftigen Gesundheit zum Gelehrten befähigten. Nach Vollendung der humanistischen Studien in seiner Vaterstadt trat er in den dortigen Konvent des Predigerordens ad S. Martinum und legte am 5. Oktober 1874 seine Profeß ab. Nach seiner Priesterweihe am 18. Juli 1880 wirkte er zuerst als Volksmissionär und war als Konferenzredner namentlich in gebildeten Kreisen geschätzt. Darauf wurde er Lektor der Philosophie am Generalstudium seines Ordens in Graz, wo er den jetzigen Rektor des internationalen Collegium Angelicum, P. Mag. Theol. Sadoc Szabó, zu seinem Hörer hatte. Im Jahre 1892 wurde er zum Nachfolger des P. Kennedy, der an die junge Universität Washington übersiedelte, für die Professur der Philosophie nach Freiburg in der Schweiz berufen, wo er bis zu seinem Tode lehrte. Zweimal war er Dekan der philosophischen Fakultät und im Studienjahre 1912—1913 Rektor der Universität.

Professor Michel ging im akademischen Lehramt auf: ihm zu liebe verzichtete er auf größere Werke, zu denen er in den Übungen seines philosophiegeschichtlichen Seminars jüngeren Kräften reichliche und gediegene Anregung bot. Von seinen eigenen literarischen Arbeiten, die es bedauern lassen, daß er nicht mehr veröffentlichen wollte, erwähnen wir den Aufsatz in der Revue Thomiste (V, 1897) „Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formale" und seine Rektoratsrede vom 15. November 1912 „Das ethische Problem in der modernen Philosophie[1]", die wir mit gütiger Erlaubnis der Universität hier abdrucken, um sie weiteren Kreisen zugänglich zu machen: — Ex ungue Leonem.

Sein Kollege Professor G. Manser sagt in einem Nachruf[2] von ihm:

„P. Michel war ein geborner Philosoph. Wir halten es nicht für zufällig, daß er, was sonst nicht der Studienorganisation seines Ordens entspricht, zeitlebens während seiner ganzen mehr als 35jährigen Lehrtätigkeit nur auf dem Gebiete der Philosophie tätig war. Dazu eigneten ihn verschiedene hervorragende Eigenschaften. Vorerst sein logisches außerordentlich klares Denken, mit dem er eine vortreffliche Mitteilungsgabe verband. Viele seiner Schüler, die jetzt in hohen politischen und kirchlichen Stellungen stehen, haben seine klaren und logisch gut verbundenen Vorlesungen, in die er dann und wann auch Witz und sarkastische Bemerkungen hineinstreute, in bester Erinnerung behalten. Jeder ungesunden Neuerungssucht fremd, war er doch auf dem Laufenden in bezug auf die modernen Einwürfe, die der christlichen Philosophie gemacht zu werden pflegen. Seine ausgesuchte Bibliothek zeigt, mit welcher Einsicht er die wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie vom Altertum bis zur neuesten Zeit verfolgt hat. Seine Geschichte der neueren Philosophie mit den beiden Seminarien über Spinoza und E. Kant, die er regelmäßig wiederholte, wurden auch von jenen Hörern hoch eingeschätzt, die nicht auf dem Boden der gleichen Weltanschauung standen. Dabei blieb er immer mehr ein

[1] Freiburg (Schweiz) 1913.

[2] Freiburger Nachrichten. Nr. 101, 1. Mai 1919. La Liberté, Fribourg, 1. mai 1919.

intuitiv synthetischer Denker, als ein analytischer Kleinarbeiter. Nicht unerwähnt bleibe seine schlagfertige dialektische Gewandtheit in und außer seiner Lehrtätigkeit. Wenn er einen Opponenten faßte, ließ er ihn nicht so leicht wieder los, und wenn er hie und da in seiner stoischen Ruhe nicht sofort antwortete, so blieb er sicherlich die Antwort nicht schuldig, zuweilen fiel sie dann nur um so kräftiger aus. Was wir ihm aber zum hohen bleibenden Verdienste anrechnen, und was seine besten Schüler ihm allezeit nachrühmten, das war seine Lehrsicherheit, seine unbeugsame kirchliche Treue in theologicis und philosophicis, in allen Stürmen, die im Laufe von mehr als 25 Jahren über uns dahinbrausten. Und das war gewiß nichts Geringes, denn es gab auch Zeiten, wo es Mut brauchte, standhaft treu festzuhalten, an der von dem großen Leo XIII. proklamierten thomistischen Philosophie."

„In Dozentenkreisen übte P. Michel einen größeren Einfluß aus als es den Anschein hatte. Ein ausgezeichneter Kenner der ganzen Organisation der Universität, ihrer Gesetze und Reglements, seinen Freunden unverbrüchlich treu ergeben, wußte er klug, ruhig und vorsichtig auch anderen Meinungen Rechnung zu tragen und war, auch während des Krieges, trotz der Zugehörigkeit zu einer der beiden Kriegsparteien, mehr als in einem Falle ein versöhnendes Bindeglied zwischen entgegengesetzten Richtungen und Bestrebungen. Das hohe alles beherrschende Interesse aber, das er für die Alma Mater Friburgensis stetig besaß und überall an den Tag legte, wird dem lieben Verblichenen ein dauerndes Andenken seiner Kollegen und Schüler sichern."

Wie er seine wissenschaftliche Kraft ganz der Universität widmete, so stellte er auch sein organisatorisches Talent und seine auf reicher Erfahrung beruhende Klugheit in ihre Dienste. Darum war er von der Freiburger Regierung und von ihrem Erziehungsdirektor Staatsrat Georges Python, dem hochverdienten Gründer der Universität, besonders geschätzt, der ihn in wichtigen Fragen der Universität zu Rate zu ziehen liebte, ihn stets wie einen vertrauten Freund behandelte und ihn während seiner letzten Krankheit noch durch einen zweistündigen Besuch erfreute. Derselbe sprach seine Anerkennung noch in folgenden Brief an Professor Franz Steffens aus, mit dem P. Michel intim befreundet war:

Fribourg, le 5 mai 1919

Monsieur le Professeur

Je vous remercie de votre bonne lettre du 2 mai et vous assure que je partage entièrement les sentiments que vous exprimez à l'endroit du regretté Père Michel; je comprends toute l'étendue de la perte que vient de faire l'Université. C'est un membre de la vieille garde qui a disparu, un élement de force et de pondération dans le collège de nos professeurs et pour moi, un ami des bons et des mauvais jours. Agréez l'expression de ma reconnaissance pour le souvenir ému que vous consacrez au bon Père Michel et croyez-moi toujours, Monsieur le Professeur, votre cordialement devoué

Georges Python,
Conseiller d'Etat.

Auch unsere Zeitschrift verliert an Fr. Leo Michel einen gewiegten Mitarbeiter[1] und warmen Freund, dem wir ein dankbares Andenken bewahren. Das Porträt, das wir mitteilen, stellt ihn nach einer Photographie vom Jahre 1913 als Rector magnificus dar.

Ernst Commer

DIE ERKENNTNISTHEORIE DES ARISTOTELES

Von Dr. EUGEN ROLFES

Das Erscheinen einer eigenen Schrift über die Erkenntnistheorie des Aristoteles[2] verdient, auch wenn man von dem Namen des Stagiriten absieht, billigerweise Beachtung, da nun einmal die Frage von der Erkenntnis, die seit den Tagen des Descartes im Vordergrunde steht, noch immer die Geister bewegt und die Meinungen scheidet. Der Verfasser dieser Schrift, Professor Geyser, redet aber auch von seiner Arbeit in einer Weise, die die Erwartung spannt. Er betont zuerst, und zwar mit Recht, daß die Lehre des Aristoteles, nach der der menschliche Geist imstande ist, den Wesenskern der Dinge zu erkennen, für die

[1] Jahrbuch für Philosophie u. spekul. Theologie IV (1890), p. 485; VII (1893), p. 121.

[2] Josef Geyser. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster, Schöningh 1917.

moderne Phänomenologie sehr beherzigenswert sei, indem er schreibt: „Ist es doch, wenn irgendeine Theorie der wissenschaftlichen νόησις, so die aristotelische, in der die Wesenserkenntnis im Mittelpunkt steht. Darum ergibt es sich aus der Natur der Sache, daß für die moderne Phänomenologie eine Untersuchung der aristotelischen Erkenntnistheorie nicht ohne Interesse und ohne Nutzen sein kann" (Vorwort V).

Dann aber fährt er fort: „In erster Linie ist es jedoch naturgemäß die scholastische Philosophie, für welche die Erkenntnistheorie des großen Stagiriten in methodischer und inhaltlicher Hinsicht grundlegende Bedeutung besitzt. Bedenken wir nun, daß sich diese Philosophie seit dem Erscheinen der Enzyklika Aeterni Patris im Jahre 1879 unter den Katholiken aller Länder der emsigsten Pflege erfreut, so muß es uns wundernehmen, daß aus dieser neuscholastischen Bewegung bis heute noch keine monographische Untersuchung der Erkenntnistheorie des Aristoteles hervorgegangen ist. Und doch kann nur eine solche Monographie, vorausgesetzt daß sie eine streng wissenschaftliche Darstellung des historischen Aristoteles ist, die modernen Jünger der Scholastik vor der Gefahr behüten, daß sie das Haus bauen, ohne seine Fundamente gründlich zu kennen" (ebenda).

Darauf werden wir in dem Vorwort noch ausdrücklich auf die Wichtigkeit der Ergebnisse des Buches hingewiesen: „Geleitet", so hören wir, „hat mich bei meiner Untersuchung ein rein historisches, nicht ein systematisches, am wenigsten ein apologetisches Interesse. Wenn trotzdem das Ergebnis meiner Forschung auch für die Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart von Wert ist, wenn es ferner ungewollt die unsterbliche Bedeutung dartut, die der aristotelischen Erkenntnistheorie für jede realistisch denkende Philosophie und Wissenschaft zukommt, so liegt das an der Sache selbst. Die Leistung des Aristoteles ist ebenso durchgängig in der Sache begründet, daß sie immer wieder verjüngt werden, niemals aber an Altersschwäche zugrunde gehen kann. Über seinen Schatten und seine Zeit hat freilich auch ein Aristoteles nicht springen können" (p. VI f.).

Wir glauben ohne Voreingenommenheit von diesen Wendungen sagen zu können, daß sie einmal den Gedanken an das Vorhandensein einer empfindlichen Lücke in den Leistungen der zeitgenössischen scholastisch, d. h. kirchlich

gerichteten Kreise nahelegen, die die vorliegende Schrift auszufüllen verspricht, und daß sie sodann den Eindruck machen, als ob die Bedeutung der Lehre des Aristoteles von der menschlichen Erkenntnis durch das Buch ein neues Licht erhalten sollte. Endlich wird selbst diese Lehre als eine zeitgeschichtliche Erscheinung hingestellt und angedeutet, daß die Untersuchungen des Verfassers die Richtung ergeben werden, in der sie einer Weiterentwicklung bedürftig ist.

Der Verfasser hat sich sein Thema, dessen Ausarbeitung gleichwohl über 300 Seiten umfaßt, ziemlich enge gestellt. Er will, so sagt er wiederum noch im Vorwort p. VI, sich möglichst auf das beschränken, was wirklich erkenntnistheoretischer Natur ist, und tadelt an der Schrift von Ferdinand Kampe „Die Erkenntnistheorie des Aristoteles“ (Leipzig 1870, Fues), daß sie das Erkenntnistheoretische vom Logischen, Physiologischen, Psychologischen und Metaphysischen nicht scharf genug abhebt. Da er von dieser Abgrenzung noch eigens im Verlauf seiner Darstellung (p. 44 ff.) handelt, so wollen wir unsere Bemerkungen hierzu bis dahin aufheben.

Wegen des engen geschichtlichen Zusammenhanges und der teilweisen Übereinstimmung der Erkenntnislehre des Aristoteles mit derjenigen Platos eröffnet Geyser seine Darstellung mit einem Überblick über diese letztere. Plato lehrte, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung allein geschöpft werden kann. Diese stellt uns immer nur Einzelnes vor, die Wissenschaft aber geht auf das Allgemeine. Darum führte er die allgemeinen Begriffe, in denen wir denken, auf die Ideen zurück, die uns in dem Sinne angeboren sein sollen, daß wir sie aus einem vorleiblichen Leben mitbringen und durch die Erinnerung wieder in uns aufwecken.

Auf Grund dessen hält Geyser sich für berechtigt, die Theorie Platos als Rationalismus zu bezeichnen, sofern sie die Wahrheit der Dinge nicht nach ihnen selbst, sondern nach den Voraussetzungen unserer Vernunft beurteilt wissen wolle. „Diese Methodenlehre,“ schreibt er p. 31, „trägt das Gepräge des Rationalismus darin deutlich auf ihrer Stirn geschrieben, daß es nach ihr das Denken ist, von dem durch seine spontanen ‚Satzungen‘ das ‚Sein‘ der erkannten Gegenstände erzeugt wird.“

Freilich scheint diese Bezichtigung bald darauf wieder wesentlich abgeschwächt werden zu sollen, indem ja die platonischen Ideen, aus denen sich unsere Begriffe ableiten, gleichzeitig die schöpferischen Urbilder der Dinge sind, die durch die Begriffe gedacht werden, und so liest man denn bei Geyser das Folgende: „Weil nach Platos Ansicht die vom Denken zur Erkenntnis der Gegenstände benützten Grundbegriffe die Ideen, d. h. ein vom Denken unabhängiges Sein abbilden, so bedarf unsere frühere Charakterisierung des Rationalismus, als einer Lehre, nach welcher das erkannte Sein vom Denken erzeugt wird, einer gewissen Einschränkung. Dieses „Erzeugen" behält nämlich die Bedeutung, daß die Begriffe, durch die wir erfassen, was die Gegenstände sind, nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft selbst entspringen und von dieser in die Erfahrung hineingelegt werden. Die Grundbegriffe der Erkenntnis werden als angeboren betrachtet. Doch wird von Plato zugleich angenommen, zwischen diesen Begriffen und dem transzendenten Realen bestehe ein Verhältnis der Abbildlichkeit, so daß wir durch sie ein von ihnen unabhängiges Sein erfassen. Demnach bleibt als der wesentliche Charakter des platonischen Rationalismus die Lehre bestehen, daß der Gegenstand der Erkenntnis das Seiende bilde, und daß dieses durch die Setzung (*ὑπόθεσις*) und Analyse gewisser apriorischer (angeborener) Grundsätze und Begriffe des Verstandes wissenschaftlich erkannt werde" (p. 38 f.).

Geyser sagt hier nicht, daß die Ideen schöpferische Prinzipe sind, und er ist auch zu dieser Erkenntnis nicht gelangt. Wäre er es, so würde er von einem Rationalismus Platos vielleicht nicht geredet haben. Aber es ist ihm nicht entgangen, daß die Ideen mehr sein müssen als logische Begriffe und rein gedankliche Setzungen, zu denen z. B. Paul Natorp in seinem Werke „Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus" (Leipzig, Dürr 1903) sie herabsetzt. In der Art, wie Plato von dem Sein der Ideen spricht, sieht Geyser mit Recht einen Beweis für ihre Realität. „Mit dem Begriff des Seins", so schreibt er, „war in der ganzen vorplatonischen Philosophie dasjenige Merkmal verbunden, das auch heute noch jedermann unwillkürlich damit verbinden muß, daß nämlich das Seiende ein Daseiendes, ein real Existierendes, d. h. ein vom Vorstellen

und Denken Unabhängiges ist. Wenn also Plato bei seiner Anwendung des Seinsbegriffes auf die Ideen und die Dinge, sofern sie an den Ideen ‚teilhaben', dieses Merkmal des Daseins ausgeschlossen wissen, wenn er, mit anderen Worten, einen Idealismus lehren wollte, so müßte er dies klar und unzweideutig sagen, da er sonst unverstanden bleiben müßte. Nach einer Stelle aber, wo er dies getan hätte, sehen wir uns vergeblich um. Dafür fehlt es umgekehrt nicht an zahlreichen Stellen, in denen von Plato deutlich die Existenz der Ideen ausgesprochen wird" (p. 34).

Auf der anderen Seite hat unser Autor auch darin sehr richtig gesehen, daß die platonischen Ideen zwar Realität haben — stehen sie doch unter den drei Klassen des Seienden neben den veränderlichen Dingen und der Materie an erster Stelle —, darum aber doch nicht nach Art von Einzeldingen für sich bestehen, wie Aristoteles voraussetzte (p. 37).

Wenn er aber nun sich und uns einigermaßen begreiflich machen möchte, welche Art von Realität die Ideen im Sinne Platos haben, und die Vorstellung der Pythagoreer vom Dasein der Zahlen zu Hilfe ruft (p. 36), so müht er sich fruchtlos ab und muß schließlich zu der Vermutung flüchten, daß Plato sich über den Unterschied beider Arten des Daseins, das der Ideen und das der empirischen Einzeldinge, kaum völlig klar war (p. 37).

Von uns sei es fern, so etwas von dem großen Denker anzunehmen. Die Verlegenheiten, in die unser Autor durch seine Auffassung gebracht wird, können uns vielmehr nur in unserem alten Urteil bestärken, daß die platonischen Ideen die schöpferischen mit Gott selbst identischen Gedanken Gottes oder was dasselbe ist, die verschiedenen Weisen sind, nach denen die göttliche höchste und einzige Vollkommenheit in den Geschöpfen einigermaßen abgebildet werden kann gemäß den gefeierten Versen des Boethius:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans.

Im 2. Kapitel erklärt Geyser den Gesichtspunkt, nach dem er sich seine Aufgabe gestellt hat: ihm ist es um Wesen und Grund der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Aristoteles zu tun (p. 44). Er will zeigen, was die Erkenntnis

ist und welches ihre Bedingungen sind, nicht in psychologischer, sondern in logischer und gegenständlicher Hinsicht, jene Bedingungen also, die machen, daß sie ist, was sie sein soll: wahrhafte Erkenntnis, getreue geistige Erfassung und Wiedergabe objektiver Sachverhalte (p. 44f.).

Freilich gehört dazu unter anderem auch die Untersuchung, inwiefern die Natur der Dinge ihre Erkennbarkeit beeinflußt und so der Erkenntnis Grenzen zieht, und insofern ist die Erkenntnistheorie auch Kritik. Sowohl im ersten wie im zweiten Sinne soll sich bei Aristoteles die Wissenschaft der Erkenntnistheorie vorfinden (p. 45).

Wir bemerken hierzu, daß es jedem freisteht, den Umfang der Erkenntnistheorie enger und weiter zu fassen. Nur meinen wir, daß, wenn der äußere Gegenstand der Erkenntnis in die Lehre vom Erkennen gehört, so weit er die Erkennbarkeit beeinflußt, dann auch dasselbe in derselben Hinsicht von dem Träger der Erkenntnis gelten sollte. Wenn man von der Beeinflussung der Erkennbarkeit durch die Natur des Gegenstandes hört, denkt man doch wohl an die Materie, die nach dem Verfasser bewirkt, daß wir nur die allgemeine, nicht die individuelle Wesenheit der Dinge erkennen. Aber nun ist doch auch anderseits wieder die Erkenntnis um so unvollkommener, je näher der Erkennende selbst in seinem Sein der Materialität steht, und darum liegt es zum mindesten nahe, die Materie nicht bloß bei dem Objekt, sondern auch bei dem Subjekt der Erkenntnis als deren Schranke in Betracht zu nehmen. Als eine eigene erkenntnistheoretische Abhandlung möchte Geyser die zweite Analytik ansehen. Auch will er mit Karl Prantl „Geschichte der Logik des Abendlandes", Leipzig 1855, und mit Heinrich Maier „Syllogistik des Aristoteles", Tübingen 1896 und 1900, von einem formalen Charakter der aristotelischen Logik und ihrer bloß propädeutischen Natur nichts wissen (p. 47f.). Er führt zustimmend Prantls Worte an: Bei Aristoteles „macht die Logik neben der Mathematik und der Physik und der *πρώτη φιλοσοφία*, also innerhalb des Theoretischen überhaupt, schlechthin auf eine gegenständliche Selbständigkeit Anspruch und kann in ihrer rein wissenschaftlichen Begründung und Durchführung nicht den Zweck haben, bloße Geistesgymnastik zu sein und als vorbereitendes Werkzeug dem übrigen Wissen zu dienen". Er berichtet ferner im selben Sinne nach Prantl, daß im Schulbetrieb allmäh-

lich die tiefsten und eigentlich philosophischen Fundamente der aristotelischen Logik abgestreift wurden, wobei freilich nicht notwendig an die Scholastik zu denken ist, und schließt mit den Worten Prantls: Gerade diese Fundamente sind jene, „welche eine Berufung der formalen Logik auf Aristoteles unmöglich machen" und die anderseits jene Punkte bilden, „durch welche die aristotelische Logik mit Recht beanspruchen darf, den eminentesten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte beigefügt zu werden" (p. 48).

Über diese Frage von dem sogenannten formalen Charakter der aristotelischen Logik kann man wohl geteilter Meinung sein. Sicher ist sie insofern nicht formal, als für Aristoteles die Regeln des Denkens überall Bedingungen objektiver Erkenntnis sind. Bei dem bedeutendsten Aristoteleserklärer, dem hl. Thomas, kommt jedoch das Erkenntnistheoretische im modernen Sinne keineswegs zum Vorschein, und ich möchte der Auffassung Commers beipflichten, der im Vorwort zu seiner „Logik als Lehrbuch," Paderborn 1897, von der konsequenten Entwicklung redend, die Albert und Thomas der aristotelischen Logik gegeben haben, erklärt, daß nach den Grundsätzen dieser Kommentatoren der aristotelischen Schriften die psychologischen und metaphysischen Fragen und somit auch die sogenannte Erkenntnistheorie von der Logik ausgeschlossen sind (p. V).

Mit dem 3. Kapitel wird die eigentliche Erörterung eröffnet und gezeigt, daß Aristoteles die Wahrheit objektiv, nicht subjektiv auffaßt, wenn er auch sagt, daß sie, anders wie die Güte, zuerst im Verstande und dann erst in den Dingen ist. Gegen Maier wird wirksam dargetan, daß aus diesem Satze nichts zugunsten eines psychologischen Begriffes der Wahrheit folgen kann (p. 55 ff.). Auf p. 53 scheint die Übersetzung der Stelle Met. 4, 7, 1011*b*, 28 f. einer Korrektur zu bedürfen: nach Lasson „Aristoteles Metaph.", Jena, Diederichs 1907, p. 81, oder nach mir „Ar. M.", Leipzig, Dürr 1904, I, p. 98, Z. 38 ff Auf p. 52 würde die Übertragung von Anal. post. 2, 17, 1006*b*: *αἱ περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεις αἷς ἀληθεύομεν*, statt „Zustände des Denkens, durch die wir zur Wahrheit in Beziehung treten", besser und bestimmter lauten: durch die wir wahr urteilen. Julius Pacius hat: durch die wir oder die im Besitze der Wahrheit sind: habituum qui veritatis sunt participes; übrigens hat sich Geyser selbst p. 141 verbessert: wo man liest: „durch die

wir Wahrheit erkennen"; p. 53, Z. 2ff. muß es statt: „(es) unterscheidet sich jene Aussage, die entweder wahr oder falsch ist, von anderen Aussagen, z. B. vom Gebet" heißen: sie unterscheidet sich von der Rede, *λόγος*, überhaupt, die keine eigentliche Aussage, *ἀπόφανσις*, zu sein braucht, wie z. B. die Bitte keine Aussage ist (vgl. Peri Hermenias 4, 17*a*, 4f.).

Das 4. Kapitel soll, wie es scheint, dem Anliegen genugtun, die aristotelische Logik, genauer die zweite Analytik, als Erkenntnistheorie, selbstverständlich im echt realistischen Sinne, zu erhärten. Daraus erklärt sich z. B., abgesehen von der Überschrift des Kapitels, die einigermaßen an Kant und seine Prolegomena anklingende Fassung der Sätze p. 63: „So lautete (für Aristoteles) das Problem des Bestimmens (eines Begriffes durch einen anderen): Was muß sein und vorausgesetzt werden, damit das Bestimmen möglich sei?" Unter diesem Gesichtspunkte wird ausgeführt, daß es nach Anal. post. 1, 19—21 ein erstes Subjekt der Bestimmung und eine letzte bestimmende Eigenschaft geben muß, damit die Aussage nicht nach der einen oder nach der anderen Seite ins Endlose verläuft (p. 63f.). Das erste Subjekt ist nicht willkürlich, es ist vielmehr durch die Natur der Dinge gegeben: man hat es in der Usia, der Substanz oder Wesenheit, zu erblicken (p. 64ff.). Rein formell kann man alles zum Subjekt und alles zum Prädikat machen, aber Aristoteles meint das ontologische Verhältnis (p. 67). Die Usia ist nicht der Urstoff, die erste Materie, obgleich auch sie Subjekt genannt wird — Geyser sagt p. 70 von ihr etwas ungenau: „die erste Materie ist an sich selbst nichts" statt: nichts Bestimmtes, fällt aktuell unter keine Kategorie —; die Usia ist auch nicht die Substanz im Sinne der allgemeinen, mit der Art gegebenen Wesenheit, sondern im Sinne des letzten Subjekts der Aussage, das selbst von keinem ausgesagt wird, ist sie die individuelle Substanz oder das konkrete Einzelwesen.

Man sollte nun denken, eben dieses sei auch der letzte und eigentliche Gegenstand unserer Erkenntnis, aber dem ist nicht so: die konkrete Wesenheit können wir durch das Denken des Verstandes nicht erkennen (p. 77).

Die Weise, wie das von dem Autor begründet wird, hat ihre Schwierigkeit. Er schreibt: „Der individuellen Usia fehlt, so urteilt er (Aristoteles), weil und insofern als sie

individualisiert ist, die zum Erkennen erforderliche Bestimmtheit. Denn die Individualisierung läßt Aristoteles aus der Materie entspringen, also aus jenem Bestandteil der Dinge, von dem wir schon hörten, daß er die Wurzel der Potenzialität und darum an sich selbst wissenschaftlich nicht erkennbar ist" (ebenda). Man sollte sagen, daß das Individuelle gerade die Bestimmtheit gibt und daß anderseits die Materie, so weit sie an sich potential und bestimmungslos ist, sie nicht geben kann. Vielmehr erreicht unser Denken überhaupt nichts Individuelles, weil es nicht intuitiv ist, wie der Sinn, auch nicht, wenn es die Wesenheiten erfaßt, sondern seine Begriffe nur auf dem Umweg der Abstraktion aus dem Sinnlichen mit Hilfe des wirkenden Verstandes gewinnt, worauf wir noch zurückkommen werden.

Wenn Aristoteles das letzte Subjekt des Mathematischen für keine Usia ansieht, so darf das nicht wundernehmen — vgl. dagegen p. 19 ff. —, da die Substanz nur da letztes Subjekt der Aussage ist, wo sie überhaupt auftritt und wenn der Philosoph gleichwohl hin und wieder von einer Substanz des Mathematischen spricht, so verschlägt das nichts (vgl. p. 80, Anm. 31). In der Stelle Met. 7, 11, 1036 *a*, 33 mag von der Substanz des Zirkels auch mit Bezug auf die Teile der Definition darum verlauten, weil der eherne und der steinerne Zirkel, die da genannt werden, wirkliche Substanzen sind und Anal. post. 1, 27, 87 *a*, 36 kann auf Einheit und Punkt der Ausdruck Substanz etwa im Sinne der Quiddität oder Natur angewandt werden gemäß den verschiedenen Bedeutungen von Usia nach Met. 5, 8.

Das 5. Kapitel verbreitet sich über die Kategorien, nicht mit Unrecht. Denn die Kategorien der sinnlichen Dinge nach Was und Wesen sind für unsere geistige Erkenntnis der eigentliche und unmittelbare Gegenstand. Ferner ist auch hier zu sagen, daß es keine Erkenntnis eines Objektes gibt, dem die Grenzen fehlen. Es müssen mithin die Gattungen der Dinge nicht bloß nach unten, sondern auch nach oben begrenzt sein. Die obersten Gattungen aber sind die Kategorien.

Das 6. Kapitel muß wieder dem Anliegen dienen, die Denklehre des Aristoteles als Erkenntnislehre darzustellen und ihn die Erwerbung neuer Erkenntnisse oder die Erweiterung der Erkenntnis, und zwar auf Grund innerlich notwendiger Schlüsse, in den Vordergrund rücken zu lassen,

mit anderen Worten, es soll in diesem Kapitel eine Art Verwandtschaft zwischen dem aristotelischen Erkenntnisbegriff und der Kantschen Theorie von den synthetischen Urteilen a priori nachgewiesen werden, was schon Alb. Hörland in „Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis“, Gießen 1909, versucht hat (siehe bei Geyser 136, Anm. 16). Aristoteles kennt nämlich auch Urteile a priori, die insofern synthetisch sind, als das Prädikat nicht zu dem Begriffe des Subjekts gehört. Wir gehen hierauf erst weiter unten ein; denn auch Geyser begründet seinen Standpunkt des Näheren erst in der Folge, nach Erörterung der Arten der Erkenntnis; es kommen ja bei den gedachten Urteilen diese verschiedenen Arten in Betracht.

Hier stehe nur noch eine vereinzelte kritische Bemerkung, die aber nur unmaßgebend genommen sein will.

P. 134, Anm. 10 findet sich ein erstes Zitat aus Thomas und nach diesem Zitat hätte auch er die Stelle Anal. post 1, 3, 73*a*, 17—20 von der Vermehrung, nicht von der Sicherstellung der Erkenntnis verstanden. Thomas' Worte lauten lect. 8 (Vivès 7): „Et sic per demonstrationem non a c q u i r i t u r scientia, quod est contra definitionem demonstrationis.“ Der Sperrdruck ist von Geyser, aber der Ton möchte auf scientia liegen, indem wir w i s s e n, wenn wir die Gründe kennen, was bei dem hier in Betracht kommenden Zirkelschluß offenbar nicht der Fall ist. Nun hat ja freilich Geyser am Ende nicht gewollt, daß das acquiritur an sich betont werden soll, sondern er hat es nur seinerseits betont, um aufmerksam zu machen, daß das Wissen bei Aristoteles auch von Thomas als geistiger Erwerb gedeutet wird.

Die Erkenntnisarten bespricht das 7. Kapitel im allgemeinen und unterscheidet die Zustände der erkennenden Vermögen als einfache Potenz, Habitus und Aktus, und die Weisen, die sinnlichen und geistigen Vermögen theoretisch und praktisch zu betätigen, wobei auch viel Onomatologisches unterläuft. In bezug auf das *διανοεῖσθαι* — vgl. p. 146 — scheint mir eine wichtige Bedeutung nicht nach Gebühr gewürdigt, ich meine jene Bedeutung, nach der es das vergleichende Urteil über verwandte Einzelvorstellungen bezeichnet, dessen Ergebnis die Gemeinvorstellungen als Vorbereitung des eigentlichen allgemeinen Begriffes sind, mit anderen Worten die Funktion der virtus cogitativa, von der der hl. Thomas redet.

Das 8. Kapitel handelt von der Wahrnehmung insbesondere. Aristoteles ist kein Idealist, obgleich er sagt, daß die Wahrnehmung und ihr Objekt zugleich vergehen und bestehen, de Anima 3, 2, 426 *a*, 17 ff. Denn das bedeutet ihm nur, daß die Wirklichkeit oder Aktualität des Objektes als solchen mit der des Wahrnehmenden als solchen in eins zusammenfällt — Thomas sagt, daß so Wahrnehmendes und Wahrgenommenes dem Subjekte nach eins sind. Geyser führt das durchaus zutreffend aus. Nur wird das Wort *ἐνέργεια* im Sinne des wirklichen Erscheinens des Dinges, wie es z. B. de An. 426 *a*, 3 f., 5 und 6 f., und der wirklichen Wahrnehmung, wie es ebenda Zeile 3 f. vorkommt, besser statt mit Tätigkeit mit Wirklichkeit übersetzt (vgl. bei Geyser 173 f.).

Die Meinung Franz Brentanos, daß zwischen Aristoteles einerseits und Decartes und Locke anderseits in der Auffassung der primären (gemeinsamen) und sekundären (eigentümlichen) Wahrnehmungsinhalte (Qualitäten) eine volle Übereinstimmung bestehe, wie er sie in „Aristoteles und seine Weltanschauung“, Leipzig 1911, p. 32, geäußert hat, wird mit vollem Recht abgelehnt und zweifellos irrig genannt (p. 175).

Etwas vag und unbestimmt erscheint die Charakterisierung der aristotelischen Lehre von der Wahrnehmung als kritischer Realismus (p. 180), für die sich Geyser p. 177, Anm. 40 auch auf Baeumker „Des Ar. Lehre v. d. Seinsvermögen“, Leipzig 1877, p. 15 f., beruft. Man kann den hier gemeinten kritischen vielleicht aus seinem Gegenteil, dem naiven Realismus verstehen, der die subjektive und intentionale Vermittlung der Wahrnehmung ignoriert und uns die Dinge so begegnen läßt, als wenn wir, wie einer einmal gesagt hat, mit der Nase darauf zu liegen kämen. So spricht vielleicht auch Baeumker von einem realen Umfassen wie mit Polypenarmen, das der kritische Realismus ablehne, und so oder ähnlich scheint auch Geyser das Kritische des aristotelischen Realismus darin zu finden, daß der Philosoph von der Sinnesempfindung und ihrem Inhalt das Urteil über ihre Beziehung zum Objekt unterscheidet (vgl. p. 176—180). Übrigens kann der Sinn und folglich auch die Wahrnehmung, wenn sie auch ein Urteilen ist, da sie ja das eine von den anderen, was sie wahrnimmt, unterscheidet, keine eigentlichen Beziehungen erkennen. Geyser hat also viel-

mehr die menschliche Wahrnehmung im Auge und redet nicht von der tierischen, obgleich auch das Tier durch eine Art Reflexion seine Wahrnehmung erkennt, d. h. wahrnimmt. Er unterscheidet in der Theorie des Aristoteles drei Wahrnehmungsakte, den schlicht konstatierenden, den objektivierenden und den interpretierenden (p. 173—180), erklärt aber p. 172, daß dieses von ihm selbst klarer entwickelt wird, als es anscheinend von Aristoteles durchschaut war.

Das 9. Kapitel handelt von der Doxa, der Meinung. Bei Aristoteles ist der Gegensatz zwischen Doxa und Episteme, Wissenschaft, in erkenntnistheoretischer Hinsicht grundlegend wie bei Plato (p. 181). Die Episteme ist strenges, apriorisches Wissen, die Doxa ist empirisches, dem Irrtum und der Veränderung zugängliches Erkennen (p. 184). Was ich in der Doxa jetzt als wahr erfasse, kann hernach falsch sein, weil ihr Gegenstand nicht derselbe geblieben ist.

Das 10. Kapitel handelt von der Episteme. Sie ist die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen aus seinen Gründen. Sie ist darum auch, erhaben über Zeit und Raum, immer und überall wahr, weil, wo die Voraussetzungen bestehen, aus denen sie gewonnen wird, da auch die Folgerungen gelten, die ihren Inhalt bilden. Wenn ein ebenes Dreieck ist, ist es auch wahr, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist (p. 191—202).

Gegen den von Aristoteles der Episteme zugesprochenen Charakter der Allgemeinheit erhebt sich eine Schwierigkeit (p. 193 f.): Wenn ihre Prinzipien allgemein sein müssen, damit sie es selbst sein kann, so müssen es auch die Substanzen sein, die den ersten Gegenstand der Erkenntnis ausmachen. Folglich wären keine Einzelsubstanzen, was ungereimt ist (vgl. Met. 13, 10, letzter Abschnitt). Demnach könnte es also scheinen, daß die Episteme doch nicht ausnahmslos allgemein ist. Dieser Aporie begegnet man nach Aristoteles an dem angeführten Orte durch die Unterscheidung von potenzieller und aktueller Wissenschaft: in dem allgemeinen Satz, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt, ist der partikuläre oder singuläre Satz, daß das auch bei diesem bestimmten Dreieck der Fall ist, potenziell enthalten. Somit bleibt der universale Charakter wenigstens nach Seite ihrer Voraussetzungen der Episteme gewahrt. Dies wird von Geyser, auch mit Berufung auf Schwegler, gegen Zeller, der hier wieder einmal den Philo-

sophen mit sich selbst in Widerspruch bringen möchte, und gegen Bonitz betont.

Man kann vielleicht auch sagen, daß jeder Schlußsatz eines wirklich wissenschaftlichen Beweises sich zu den Vordersätzen wie das Besondere zu dem Allgemeinen und wie das Aktuelle zu dem Potenziellen verhält.

Bemerkt sei noch, daß die Stelle des Aristoteles bei Geyser nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Einmal heißt es bei ihm: „Die Behauptung, daß jede wissenschaftliche Erkenntnis allgemein ist, und daß darum notwendig die Prinzipien des Seienden allgemein sind, daß aber anderseits die Wesenheiten nicht für sich (getrennt von den Einzelsubstanzen) bestehen, bietet die größte Schwierigkeit“ (p. 192f.), während der Sinn so zu geben ist: daß jede Wissenschaft allgemein ist, so daß auch die Prinzipien des Seienden (der Dinge, notwendig allgemein sind und keine getrennten Substanzen bestehen, d. h. allgemein sein würden und keine Einzelsubstanzen wären etc. Sodann heißt es p. 193: „Wenn die Prinzipien allgemein sein müssen, muß auch das aus ihnen Bestehende allgemein sein, wie es sich bei den Beweisen zeigt; wenn aber dies zutrifft, so wird nichts Allgemeines, auch nicht die Usia, vom einzelnen getrennt sein.“ Nein, es muß heißen: Wären die Prinzipien allgemein, so wäre notwendig auch das von ihnen Abgeleitete allgemein, wie es bei den Beweisen der Fall ist. Wenn aber das, so gäbe es kein Subsistierendes und keine Substanz (mit anderen Worten, wären die platonischen subsistierenden Ideen die Ursachen der Dinge, so müßten letztere allgemein sein, wie sie, und es gäbe keine konkreten Einzeldinge).

Da die Episteme nach dem Gesagten eine abgeleitete Erkenntnis ist, so handelt das 11. Kapitel von ihren Prinzipien. Es gibt Prinzipien im Sinne von ersten und obersten Grundsätzen aller Wissenschaften ohne Unterschied (p. 214) und es gibt Prinzipien der einzelnen Wissenschaften als solcher (p. 218—221) und diese richten sich nach dem Formalobjekt der jeweiligen Disziplin oder sind selbst dieses Objekt: es sind die Wesenheiten der Gegenstände, deren Bestimmtheiten in den verschiedenen Disziplinen untersucht werden, wie Einheit und Zahl in der Arithmetik, Ausdehnung und Größe in der Geometrie usw. (p. 222). Beide Arten von Prinzipien werden nicht durch Beweis ermittelt, da sie selbst die Grundlage jeder Beweisführung sind. Da

nun Aristoteles als Prinzip der Episteme den Nus, den Intellekt, im engeren Sinne bezeichnet (Analyt. post. 1, 33, 88*b*, 36), so werden wir uns über dessen Natur zu unterrichten haben, um über den Anfang und die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis ins Klare zu kommen (p. 226 f.).

Das 12. Kapitel bringt denn mit den Aufschlüssen über den Nus die Entscheidung über das ganze Anliegen der Schrift. Wir haben schon gesagt, daß Geyser vor allem die Frage verfolgt, wie nach Aristoteles die Erweiterung des Wissens zustande kommt. Dahinter tritt die andere Frage, die doch zweifellos in der Erkenntnis das Wichtigste ist, wie überhaupt das Denken geschieht und woher es seine wissenschaftliche Gewißheit hat, zurück. Dieser Standpunkt bringt sich auch in diesem Kapitel zur Geltung. Geyser hatte im vorigen Kapitel von zwei Aufgaben des Nus gesprochen, der einen, die obersten Grundsätze des Denkens zu gewinnen, und der anderen, die Wesenheiten der jeweiligen formalen Gegenstände der Einzelwissenschaften nebst den obersten aus den Wesenheiten abzuleitenden Bestimmungen dieser Gegenstände herauszustellen, und nun sehen wir ihn in dem gegenwärtigen Kapitel nur mit dieser zweiten Leistung des Nus beschäftigt. Er schreibt: „Den Inhalt der unter der Bezeichnung Nus zusammengefaßten beweislosen Erkenntnisse bilden einmal die allen Wissenschaften gemeinschaftlich zugrunde liegenden logischen und metaphysischen Axiome und sodann — worauf es in erkenntnistheoretischem Betracht besonders ankommt — die substanzialen Wesenheiten der verschiedenen Gegenstände, von denen je die einzelnen Wissenschaften zu erkennen trachten, welche Bestimmtheiten ihnen allgemein und notwendig zukommen. Der Nus bezeichnet also die Denkakte, durch die das Wesen der Gegenstände und die ihnen allgemein und notwendig zukommenden Bestimmtheiten klar und deutlich erkannt werden“ (p. 228).

Demgemäß sucht er an der Hand des berühmten Schlußkapitels der zweiten Analytik zu erklären, wie die Wesensbegriffe zustande kommen (p. 242), die er unter den allgemeinen Prinzipien, den *ἀρχαί*, von denen dort gehandelt wird, verstanden wissen will, obgleich nach der überlieferten scholastischen Auslegung, nicht Begriffe, sondern die obersten Grundsätze des Denkens und damit aller Wissenschaft gemeint sind.

Ich kann mir auch nicht vorstellen, wie überhaupt die fraglichen Wesenheiten der Wissenschaftsobjekte ein fundamentales erkenntnistheoretisches Problem sein sollen. Nehmen wir in der Mathematik die Einheit, die Zahl, den Punkt, die Linie, die Fläche, den Körper, das Dreieck, den Kreis, welches wären denn die eigentümlichen und prinzipiellen Schwierigkeiten, die hier dem Denken begegnen, und wo hätte Aristoteles eigens und im Zusammenhang davon gehandelt? Die Linie ist die Ausdehnung in einer Richtung, der Punkt ihr Ende, das Dreieck eine von drei geraden Linien eingeschlossene Figur, der Kreis eine krumme in sich zurückkehrende Linie mit überall gleichem Abstand vom Mittelpunkt: was wären da für große Aporien? (vgl. p. 264). Wir hören ja Geyser selbst sich dahin aussprechen, daß die mathematischen Begriffe auf einem einfachen abstrahierenden Erschauen der an ihren sinnfälligen Verkörperungen beruhen! (p. 280 f.).

Die Denkakte, die den Nus bezeichnen und durch die das Wesen der Gegenstände der Wissenschaften und ihre aus ihm notwendig fließenden Bestimmungen erkannt werden, sollen nach Aristoteles die Akte des Vergleichens, des Unterscheidens und des Abstrahierens sein (p. 267). Aber das Abstrahieren ist als Verrichtung des Nus, und zwar des Nus im Sinne des intellectus agens, kein Denkakt, da dieser Nus nicht denkt, sondern nur Denken macht.

Daß Geyser den intellectus agens falsch auffaßt, ergibt sich auch aus folgenden Sätzen, die wir einfach wiedergeben: „Die geistigen Funktionen, mittels deren der Nus aus dem empirischen Material die diesem immanenten allgemeinen Formen heraushebt, werden von Aristoteles unter dem Bilde der Beleuchtung und Erhellung zusammengefaßt. Mit dieser Angabe wäre der Erkenntnistheorie wenig genützt, wenn damit alles gesagt sein sollte, was sich über die Funktionen des Nus sagen ließe; denn sie würde die Grundlage der Erkenntnis einfach auf einen metaphysisch-psychologischen Ursprung zurückführen, im übrigen aber sie logisch und erkenntnistheoretisch völlig unaufgeklärt lassen. Es könnte sogar jemand versucht sein, dieser aristotelischen Erklärung das vorzuwerfen, was Aristoteles selbst in so scharfer Kritik Plato vorwirft: es heiße dies *κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς*, Met. 1, 9, 991 *a* 22. Jedenfalls wäre dieser Weg nicht so wesentlich besser als

der platonische Versuch, die Prinzipien in einem vorweltlichen Schauen der Ideen entspringen zu lassen. In Wahrheit steht es aber um die Sache der aristotelischen Erkenntnistheorie weit günstiger, und dürfte der Wert unserer Ausführungen nicht zum wenigsten darin liegen, dies klar gemacht zu haben. Es sind bestimmte Denkakte verschiedener Art, durch die auf der Grundlage der Erfahrungsgegebenheiten die Definitionen und Wesensverhalte erkannt und den Wissenschaften als ihre Prinzipien zur Verfügung gestellt werden. — Die Erkenntnis der Wesenheiten durch den Nus erscheint bei Aristoteles als Wesensschau .... Namentlich an den mathematischen Gegenständen ist dies (diese Wesensschau) erlebbar" (p. 273 f.).

Geyser übersieht auch, daß der Nus, in dem die obersten Grundsätze erkannt werden und von dem im Schlußkapitel der zweiten Analytik die Rede ist, der sogenannte habitus principiorum, von dem Nus poietikos verschieden ist, obschon auch dieser de An. 3, 5 als Habitus bezeichnet wird.

Hier merken wir auch an, daß Geyser irrtümlich als psychologisches Substrat der species intelligibilis den leidenden Verstand, *νοῦς παθητικός*, ansieht (p. 252). Das ist die bekannte Verwechslung mit dem *νοῦς δυνάμει*, dem aufnehmenden Verstande oder dem Verstande in Möglichkeit. Der leidende Verstand ist vielmehr der Sitz der Allgemeinbilder, der Schemen der Einbildungskraft, von denen als Vorstufen und Vorbedingungen der formellen allgemeinen Begriffe Geyser sehr zutreffend und belehrend redet (p. 248 ff., 252 ff., 263, 265) — so war mir z. B. die Bemerkung, daß zweifüßiges gehendes Sinnenwesen oder zahmes zweifüßiges Sinnenwesen als Definition für Mensch lediglich ein Inbegriff empirischer Kennzeichen ist (p. 253), interessant. Der leidende Verstand ist das Subjekt des *διανοεῖσθαι*, die vis cogitativa der Scholastiker, die sich in bewußter und absichtlicher Vergleichung und Unterscheidung der Einzelvorstellungen im Gegensatz zu den allgemeinen Begriffen betätigt und diese letzteren so vorbereitet.

In dem letzten Paragraphen dieses Kapitels finden wir zunächst noch einmal betont, daß es sich bei der Frage um die Prinzipien der wissenschaftlichen Beweise weniger um die Axiome als um die Wesenheiten der Objekte der Einzelwissenschaften und die mit diesen Wesenheiten an sich verknüpften Sachverhalte, von Geyser Wesensverhalte

genannt, handelt (p. 272 f.). Solche Wesensverhalte sind z. B. die Sätze, daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt (p. 275) oder daß die Grade vom Zentrum nach dem Halbierungspunkt der Sehne auf ihr senkrecht steht: sie folgen aus dem Wesen des Dreiecks und des Kreises, gehören aber nicht zum Wesen und zur Definition, sondern kommen synthetisch hinzu. An diesen Sachverhalt werden nun folgende bezeichnende Ausführungen geknüpft:

„Klar ist nunmehr, was nach der Ansicht des Aristoteles gewissermaßen Hirn und Herz der wissenschaftlichen Erkenntnis zu sein hat. Es sind synthetische Notwendigkeitsurteile, welche bestimmte Wesensverhalte der Gegenstände zum Inhalt haben und ihre Begründung in einem geistigen Erschauen dieser Wesensverhalte finden ... Sollte jemand, der diese Ausführungen gelesen, über sie den Kopf schütteln, weil sie ihm durch ihre Lehre von den synthetischen Notwendigkeitsurteilen die aristotelische Erkenntnistheorie der kantischen „bedenklich“ nahe zu bringen scheinen, so erwidere ich einem solchen, daß stärker als alle „Bedenklichkeiten“ für mich die schlichten historischen Tatsächlichkeiten sind ... Die Kluft zwischen beiden großen Denkern klaffender zu machen, als sie in Wirklichkeit ist, ... dazu besteht nicht der geringste Anlaß ... Übrigens möchte ich nicht unterlassen anzumerken, daß der Sinn der „synthetischen Urteile a priori“ bei Kant mit dem Sinn der synthetischen Grundurteile bei Aristoteles nicht identisch ist“ (p. 276 f.).

Mit dieser Anmerkung scheint doch im Grunde wieder alles zurückgenommen, was vorher von dem Einklang zwischen Aristoteles und Kant behauptet wird, denn es ist offenbar daran gedacht, daß die als synthetisch bezeichneten Grundurteile bei Aristoteles in Wirklichkeit analytisch, d. h. aus dem Wesen des Subjekts abgeleitet sind. Wir möchten auch betonen, daß die sogenannten Wesensverhalte bei Aristoteles nicht die grundlegende Bedeutung haben wie die synthetischen Urteile a priori bei Kant, vor allem aber, daß die gedachten Notwendigkeitsurteile bei Aristoteles, wie es bei einem wirklich großen Denker zu erwarten ist, keinem Anstand unterliegen, während die synthetischen Urteile bei Kant eine greifbare Fiktion sind: sie sind nicht synthetisch, sondern analytisch, da in ihnen das Prädikat logisch, d. h. begrifflich aus dem Subjekt folgt.

Da das 12. Kapitel die Erwerbung der höchsten Begriffe und Grundsätze weniger berücksichtigt, so will ich es nicht verabschieden, ohne hierüber das Nötige vorzutragen und dadurch die vorliegende Besprechung desto fruchtbarer zu machen.

Vor den Begriffen und Prinzipien geht naturgemäß die Wahrnehmung, die Phantasie, das Gedächtnis, die Induktion, die Erfahrung, mit einem Wort die sinnliche Erkenntnis des einzelnen her, das ist die Voraussetzung aller drei hier vorzüglich in Betracht kommenden Texte bei Aristoteles: des Schlußkapitels der zweiten Analytik, des Anfangskapitels der Metaphysik und des 5. Kapitels im 3. Buche de Anima; in den beiden ersten Stellen zeigt das sogar der Wortlaut.

Aber die Begriffe, um zunächst nur von ihnen zu reden und die Urteile einstweilen außer acht zu lassen, sind allgemein, die sinnlichen Vorstellungen sind singulär; der Begriff des Baumes oder der Pflanze umfaßt z. B. alle Bäume oder Pflanzen, dagegen geht die sinnliche Vorstellung von diesem Baume vor mir, die er durch seinen Anblick in mir hervorruft, nur auf dieses Einzelding, das, so wie es mit seinen Besonderheiten da ist, auch von dem Tiere erkannt wird.

Die sinnlichen Vorstellungen können mithin die Begriffe nicht erklären und es fragt sich also, woher diese stammen.

Sie müssen sich aus einem Prinzip ableiten, das drei Eigenschaften aufweist; es muß geistig, wirkungskräftig oder aktiv und der denkenden Seele selbst als ein Vermögen von ihr angehörig sein. Wohlverstanden, wir sagen nicht, daß ein solches Prinzip allein die Begriffe erklärt; wir setzen voraus, daß die sinnliche Wahrnehmung ihnen den Inhalt gibt und daß die denkende Seele auch ein passives Vermögen haben muß, um die Begriffe aufzunehmen, wir fragen nur nach dem weiteren Faktor, der noch dazukommen muß, um die Entstehung verständlich zu machen.

Wir sagen also, daß dieser Faktor erstens geistig oder stofflos sein muß. Denn die Seele, die der Ort oder Sitz der Begriffe ist, ist geistig und nur Geistiges kann auf den Geist wirken. Die Außendinge und ihre seelischen Repräsentanten, die Sinnenbilder, sind aber körperlich und sinnlich. Sie tun mithin der gestellten Forderung kein Genüge.

Der gedachte Faktor muß aber zweitens auch aktiv sein. Die Denkseele als aufnehmendes Vermögen ist passiv; denn sie geht, wenn sie denkt, von der Fähigkeit zur Tätigkeit über, ist also der Veränderung und Bewegung unterworfen und in diesem Sinne leidend. Jedes Passive setzt aber ein Aktives voraus, das es von der Fähigkeit zur Tätigkeit führt.

Endlich drittens muß jener Faktor in der Seele ihr Vermögen sein. Wäre es kein Vermögen der Seele selbst, das aktiv in uns die Gedanken hervorbringt, so ermangelte der Mensch, um seine eigentümliche Verrichtung wahrzunehmen, der natürlichen Ausstattung, was ungereimt ist.

Dieser so geartete, mit den angezeigten drei Eigenschaften versehene Faktor ist nun der Nus poietikos, der intellectus agens, der wirkende Verstand, von dem Aristoteles de Anima 3, 5, 430*a*, 10—19 teils wörtlich, teils dem Sinne nach folgendes sagt.

Jedes Wesen, bei dem es einen Übergang von der Anlage zur Betätigung gibt, weist auf zwei entgegengesetzte Momente hin, auf der einen Seite das Stoffliche und Potenzielle, auf der anderen Seite das Wirkende, das sich zu dem ersteren verhält, wie die gestaltende und formgebende Kunst zu ihrem Stoffe. Es müssen diese Gegensätze demnach auch in der denkenden Seele vorhanden sein. Und der eine betreffende Nus zeigt seine Eigenart darin, daß er alles wird, indem er die Dinge denkend, sie in sich nachbildet und sich selbst zu ihrem lebendigen Bilde macht; für den anderen Nus aber liegt sie darin, daß er alles macht, wie es etwa ein Habitus nach Art des Lichtes tut. Denn in gewisser Weise macht auch das Licht die potenziellen Farben zu aktuellen Farben, in gewisser Weise, weil die Farben (nach Aristoteles) schon ohne das Licht wirklich da sind, und durch das Licht, das das Medium, die Luft etwa, hell und durchsichtig macht, nur sichtbar werden, während das aktuell Intelligible als solches erst durch den aktiven Nus hergestellt wird, der das in den Phantasmen enthaltene potenziell Intelligible aktuell intelligibel macht. Und dieser Nus ist erst recht eigentlich in seinem Sein getrennt und selbständig, ohne Leiden und unstofflich, da er wesentlich Aktualität ist. Denn wenn nach dem, was wir vorhin im 4. Kapitel gezeigt haben, schon der aufnehmende Nus diese Eigenschaften hat, so muß um so mehr der wirkende Nus

sie haben. Denn immer muß das Wirkende das Leidende und das formende und schaffende Prinzip die Hyle, den bildsamen Stoff, an Würde übertreffen.

Mit diesem Text läßt sich auch passend die Erklärung der Weise verbinden, in der der wirkende Verstand die Phantasmen aktuell intelligibel macht und so in der Seele die Begriffe erzeugt.

Im vorausgehenden 4. Kapitel, auf das der gedachte Text stillschweigend Bezug nimmt, hat die Allgemeinheit der Begriffe, in denen wir denken und denkend die Dinge nach ihrer Wesenheit erkennen, eine wichtige Rolle gespielt. Auf diese ihre Allgemeinheit wurde dort der Beweis gestützt, daß die denkende Seele als ihr aufnehmendes Subjekt unstofflich ist und dem Leibe gegenüber, sofern sie denkendes Prinzip ist, ein getrenntes oder selbständiges Sein hat.

Diesen Charakter der Allgemeinheit nun erhalten die Begriffe durch den wirkenden Verstand: er hebt aus den sinnlichen Vorstellungen, den Phantasmen, die Besonderheiten der vorgestellten Dinge abstreifend, ihr Gemeinsames aus und stellt eben damit für den aufnehmenden Verstand ihre Wesenheit ins Licht, mögen sie nun Substanzen oder Akzidentien sein (vgl. St. Thomas in Anal. post. 2, 19, 100*a*, 14 ff.).

Der wirkende Verstand könnte dieser Aufgabe nicht gerecht werden, wenn nicht die allgemeine Wesenheit der Dinge, die Natur ihrer Art, in jedem einzelnen von ihnen vorhanden wäre und auch in irgendeiner Weise durch die dem Begriffe vorhergehende Wahrnehmung aufgefaßt würde. In diesem Sinne sagt Aristoteles: „Man nimmt zwar (im einzelnen Falle) das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung (als fortgesetzt betätigtes Vermögen) geht auf das Allgemeine, den Menschen z. B., nicht auf den Menschen Kallias“ (Anal. post. 2, 19, 100*a*, 17 f.), wozu St. Thomas erläutert: „Das Einzelne wird zwar eigentlich und an und für sich wahrgenommen, aber die Wahrnehmung geht trotzdem in gewisser Weise auch auf das Allgemeine selbst. Denn sie erkennt den Kallias nicht nur, insofern er Kallias ist, sondern auch, insofern er dieser Mensch ist, und ebenso erkennt sie den Sokrates, sofern er dieser bestimmte Mensch ist. Und daher kommt es, daß die denkende Seele

auf Grund solch vorgängiger Sinneswahrnehmung in beiden, Kallias und Sokrates, den Menschen betrachten kann. Wäre es aber so, daß der Sinn nur dasjenige erfaßte, was zur Besonderheit gehört, und daß er auf keine Weise mit dem Besonderen das Allgemeine in ihm erfaßte, so wäre es nicht möglich, daß in uns durch die sinnliche Wahrnehmung die Erkenntnis des Allgemeinen bewirkt würde“ (vgl. Geyser p. 246). Ebenso heißt es Met. 13, 10, 1087 *a*, 19, wenn auch in einem anderen Zusammenhang: „Das Gesicht sieht die allgemeine Farbe mitfolgend, weil diese bestimmte von ihm gesehene Farbe (das Blau etwa) Farbe ist.“

Es ist aber wohl zu beachten, daß die Tätigkeit des wirkenden Verstandes, durch die er das Besondere und Zufällige der Erscheinungen von ihnen abstreift und das Gemeinsame als den ihnen zugrunde liegenden Wesenskern der Dinge heraushebt, die Abstraktion, wie sie mit dem Kunstausdruck heißt, eine ganz eigenartige Leistung ist, die man mehr denken, als mit Worten aussprechen kann, eine res sui generis. Das Allgemeine und das Besondere liegen in den Dingen nicht nebeneinander; das eine liegt auch dem anderen nicht zugrunde, nicht einmal schlechthin logisch, wie die Einzelsubstanz ihren Eigenschaften; handelt es sich hier doch beiderseits um Singuläres; sondern das Allgemeine ist in der Form der Allgemeinheit ein Gedachtes, das zwar in den Einzeldingen wiederkehrt, jedoch nicht als Allgemeines, da alles Wirkliche individuell ist, sondern als Besonderes. Darum erfordert die Abstraktion ein besonderes geistiges Vermögen, und dieses drückt Aristoteles mit den Worten aus: „Die Seele (des Menschen) ist so beschaffen, daß sie das erleiden kann“ (Anal. post. 2, 19, 100 *a*, 13 f.), wozu St. Thomas erläuternd bemerkt: „Man könnte meinen, daß die auf das Einzelne gehende Wahrnehmung und Erinnerung schon zur Hervorbringung einer geistigen Erkenntnis der Prinzipien genügte, und deshalb sagt der Philosoph, um dieses auszuschließen, daß man zugleich mit dem Sinn eine solche Natur der Seele voraussetzen muß, die solches erleiden kann, d. h. der allgemeinen Erkenntnis fähig ist, was mit dem intellectus possibilis geschieht, und wiederum, daß sie solches durch den intellectus agens bewirken kann, der durch Abstraktion des Allgemeinen aus dem Einzelnen das actu Intelligible macht“ im Kommentar zu dieser Stelle.

Der intellectus agens muß also das Vermögen sein, jenen den Dingen inwohnenden Gedanken ins Licht zu stellen, der sie unter Arten, Gattungen und immer höhere Einheiten bringt, und dadurch zu machen, daß der intellectus possibilis sie in allgemeinen Begriffen denken kann. Diese empfangen von ihm ihre gemeinsame Form, dagegen von der Erfahrung ihren wechselnden Inhalt.

Dasselbe Vermögen aber, das die Begriffe denkt, fällt auch im Lichte des intellectus agens die Urteile über die Dinge. Die alleroberaten Urteile gehen aus den höchsten und allgemeinsten Begriffen hervor, deren Verhältnis das denkende Vermögen mit Hilfe des wirkenden Verstandes als der eigentlichen Vernünftigkeit der Seele erkennt. So kann ich z. B. den Begriff des Seins nicht denken, ohne zu urteilen, daß das, was ist, nicht ist, und daß alles entweder ist oder nicht ist — das Prinzip des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten.

Von nichts anderem als dem Begriff, um auch dieses hier zu erwähnen, kommt auch dem Inhalt der Episteme seine Notwendigkeit. Weil das Dreieck oder weil der Kreis ist, was er ist, das eine eine von drei Graden umschlossene Figur, der andere eine krumme, in sich zurückkehrende Linie mit überall gleichem Abstand von der Mitte, so gelten vom einen und anderen die verschiedenen Sätze, daß z. B. das ebene Dreieck eine Winkelsumme von zwei Rechten hat, und daß die Linie vom Zentrum nach der Mitte der Sehne senkrecht auf ihr steht.

Manche sehr allgemeine Sätze und unter ihnen auch der höchste Grundsatz des Werdens, daß nichts ohne Ursache wird oder geschieht, werden von uns freilich auch durch die Erfahrung gewonnen, jedoch finden wir den eigentlichen Grund ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit in den Begriffen. Die Erfahrung hilft uns aber, daß wir des Grundes leichter inne werden. Demgemäß gibt Aristoteles z. B. zu verstehen, daß die Erkenntnis, nach der das Ganze größer ist als sein Teil, durch die Erfahrung und Anschauung vorbereitet wird (Anal. post. 1, 18, 81 *b*, 2—5), wozu man vergleiche Thomas lect. 30 (nach Vivès, Paris 29 und Geyser p. 289 f.). Auch darauf, daß nichts ohne Ursache geschieht, kommen wir durch Erfahrung, wenn wir z. B. sehen, daß der Stein durch die Sonne warm und durch den Regen naß wird, aber den Grund der Notwendigkeit dieses Prinzips lehren

uns erst die Begriffe: wo nichts ist, wird nichts, weder wie am Stoff, woran oder woraus, noch wie aus der Kraft, wodurch etwas wird. Die umfassendste Erfahrung fundiert hier keine Notwendigkeit. Darum sagt z. B. auch Aristoteles im Anfange der Metaphysik zwar, daß die Menschen durch die Erfahrung zu Wissenschaft und Kunst gelangen (p. 981 *a* 2 f.), aber er gebraucht hier offenbar das Wort Wissenschaft im weiteren Sinne; in bezug auf die Wissenschaft führt er für den aufgestellten Satz keine Beispiele an, sondern nur in bezug auf die Kunst und läßt die so gefundenen Sätze unter die *ὑπόληψις* fallen (Zeile 7), welches Wort ungefähr mit Doxa gleichbedeutend ist oder allgemein Annahme bedeutet. Wissenschaft im strengen Sinne ist ihm nur da gegeben, wo die Einsicht in den Sachgrund vorhanden ist, aus dem sich die Folge notwendig ergibt.

Kehren wir nach diesen kurzen selbständigen Ausführungen noch einmal zu unserer Schrift zurück, um ihr letztes Kapitel und die beigefügte Schlußbetrachtung zu erledigen.

Das Schlußkapitel handelt von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur nach Aristoteles.

Man hat dem Philosophen den Vorwurf gemacht, daß er die Naturlehre nicht als Wissenschaft zu begründen gewußt habe. Er finde die Naturgesetze durch Induktion, wie man aber durch dieses Verfahren, das doch nie alle Fälle erschöpfen könne, zu allgemeinen und notwendigen Sätzen gelange, habe er sich entweder nicht mit Bestimmtheit gefragt, oder er habe diese Frage doch nicht genügend beantwortet. Dazu weise die aristotelische Naturkunde manche Schwächen im Tatsächlichen auf.

Wider diese Vorwürfe wird Aristoteles mit Recht von dem Verfasser in Schutz genommen.

Der Philosoph hat die Notwendigkeit, über die Induktion eine Regel des Nus zu stellen, die die Fälle der Erscheinungen einem einheitlichen Gesetz unterwirft, wohl durchschaut (p. 296). Er hat auch eine entsprechende Regel angegeben (p. 294). Selbst die Bedeutung der Mathematik als Wissenschaft, oder wie Geyser sagt, für die Erhebung der Naturerkenntnisse zum Range einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturerscheinungen, ist ihm nicht verborgen geblieben, was sich darin zum Ausdruck bringt, daß er die

konkret empirischen Wissenschaften den abstrakt mathematischen, wie die Astronomie der Geometrie und die Harmonik der Arithmetik, unterordnet (p. 292). Die Mangelhaftigkeit der Induktion aber und die vielen tatsächlichen Irrtümer erklären sich aus dem Zustande der damals möglichen Naturforschung (p. 296).

Richtig wird auch von Geyser erklärt, daß nach Aristoteles die Regel, die die Gesetzlichkeit der Naturvorgänge und damit die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis verbürgt, in dem Satze liegt: in der Natur geschieht keine Veränderung grundlos. Dieses sei, sagt er, der Sinn der Aussprüche: Gott und die Natur tun nichts grundlos, die Natur flieht das Unbestimmte, die Natur sieht nicht so aus, als ob sie aus ihren Erscheinungen episodisch zusammengeflickt sei gleich einer schlechten Tragödie, wo das ἐκ τῶν φαινομένων freilich besser zu seinem Recht käme, wenn man so übertrüge: nach allem, was man sieht, hat die Natur keinen episodischen Charakter (p. 291 ff.).

Dagegen kann man nicht beipflichten, wenn trotzdem in der aristotelischen Auffassung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis prinzipielle Lücken vorhanden sein sollen (p. 297 ff.). Weil nach Aristoteles die Natur vor allem unter der Herrschaft des Zweckes stehe, der oft vereitelt werde, so bescheide er sich in bezug auf sie mit einer wahrscheinlichen Erkenntnis; ja, er lasse selbst dem Zufall in ihr Raum, der sich der wissenschaftlichen Erkenntnis ganz entzieht. Der modernen Forschung gelte es vielmehr mit Recht als Aufgabe, auch hinter der scheinbaren Regellosigkeit die Regel, hinter der Ausnahme das strenge Gesetz zu entdecken (p. 301). Dafür aber gebe es ein anderes Moment in der Naturwirklichkeit, dessen wissenschaftliche Erkenntnis in der Tat ein wichtiges erkenntnistheoretisches Problem bilde, das jedoch von Aristoteles nicht gesehen worden sei, das sei das individuelle Moment in der Natur. Die allgemeinen Wesenheiten und Gesetze der Natur seien an konkreten Individualitäten verwirklicht, von denen die gegenwärtigen die zukünftigen bestimmten und ihrerseits wieder durch die vorausgegangenen bestimmt seien, und so erhebe sich das Problem der Bestimmung des Individuellen, das wir das Problem der Geschichtswissenschaft nennen können, wenn wir das Wort Geschichte im weitesten Sinne nehmen (p. 301 f.).

Es möchte nicht schwer fallen, diese Bedenken zu zerstreuen.

Wenn die Absicht der Natur hin und wieder vereitelt wird, so geschieht das Aristoteles zufolge nur innerhalb der Natur im engeren Sinne, im sublunarischen Bereich, während in der Region der Himmelssphären unverbrüchliche Regelmäßigkeit und Ordnung herrscht. Es geschieht aber auch innerhalb der veränderlichen und hinfälligen Natur unbeschadet der allgemeinen Gesetze und nur in einer Minderheit der Fälle, bei der Entstehung der Organismen z. B., wenn einmal ein Keim verdirbt und eine Mißbildung auftritt. Es gibt auch in der Natur keinen Zufall in dem Sinne, daß etwas ohne Ursache geschähe, aber diese Ursache ist oft nicht zu erkennen, oder sie ist nicht eindeutig zu bestimmen: sie kann bald diese, bald jene sein. Endlich möchte ich nicht glauben, daß Aristoteles das Problem der Individualität nicht beachtet hat. Dagegen sprechen schon seine Bücher der Politik, die von den verschiedensten Staatsformen, Personen, Dingen und Begebenheiten berichten, seine Tiergeschichte und die Probleme. Er wird auch nicht gemeint haben, daß es von dem Individuellen nur eine sinnliche Erkenntnis gibt, sind doch unsere intellektuellen Urteile oft singulär, während der Sinn das Individuelle eigentlich nur im negativen Betracht auffaßt, insofern er nichts Allgemeines erreicht, dagegen so wenig und noch weniger als der Verstand das Individuelle nach seinem eigentlichen Wesen erkennt. Aber ihm war mit Recht das Allgemeine die Signatur der Wissenschaft, so fern wir auch das Singuläre, Gott z. B. oder die Sonne, unter eigentlich allgemeine Merkmale bringen, obgleich wir sie auf ein Einzelnes beziehen.

In der Schlußbetrachtung widmet Geyser mit Anführung von Eucken „Die Methode der aristotelischen Forschung", Berlin 1872, Aristoteles warme Worte der Anerkennung. Wenn er freilich seiner Theorie die platonische Auffassung schlechthin als Idealismus gegenüberstellt, (p. 307), so könnte man dagegen vielleicht sagen, daß er auf die mythische Einkleidung der Erkenntnislehre Platos ein zu großes Gewicht legt. Ich möchte mich fast anheischig machen, die platonische Darstellung von den Begriffen und ihrer Entstehung in der Seele, abgesehen von dem Mythologischen, so zu rechtfertigen, daß sie die aristotelische

nahe berührt. Dabei soll das Verdienst des Aristoteles, das aktive und passive Moment in der erkennenden Seele, die beiden Intellekte, unterschieden und schulgerecht nachgewiesen zu haben, ungeschmälert bleiben.

Köln—Lindenthal, 28. Juni 1919.

DAS ETHISCHE PROBLEM IN DER MODERNEN PHILOSOPHIE

Von Fr. Mag. Theol. LEO MICHEL O. P.

Die Menschen unterscheiden rein physisch-mechanische und sittliche Handlungen; sie unterscheiden eine physische und eine sittliche Weltordnung; sie unterscheiden sittlich gute, erlaubte und sittlich schlechte, verbotene Handlungen. Das ist eine Tatsache des Bewußtseins und der äußeren Erfahrung.

Das physisch Gute und das sittlich Gute, das physisch Schlechte und das sittlich Schlechte sind nicht identische Begriffe. Es kann etwas physisch gut sein, weil es Lust oder Nutzen verursacht und dennoch sittlich schlecht sein.

Im Bewußtsein des Menschen liegt der kategorische Imperativ des Sollens: du sollst das sittlich Gute tun und das sittlich Schlechte meiden, auch dann, wenn das sittlich Gute Schmerz oder das sittlich Schlechte Lust verursacht. Mit diesem kategorischen Imperativ hängen zusammen die sittlichen Phänomene als Konsequenzen, wie die Zurechnung, Verantwortlichkeit, das Gewissen, Lohn und Strafe. Der kategorische Imperativ und die sittlichen Phänomene können nicht zurückgeführt werden auf die physischen Gesetze der Natur, auf die physische Weltordnung; sie setzen ein Sittengesetz, eine sittliche Weltordnung voraus. Soweit die Handlungen der Menschen der äußeren Erfahrung unterworfen sind, bestätigen sie diese Unterscheidung.

Der Zweck und die Aufgabe der Philosophie ist es, die Tatsachen und Phänomene der Empirie, somit den Inhalt des Bewußtseins und der äußeren Erfahrung zu erklären und zu begründen. Die wissenschaftliche Forschung beginnt damit, daß das, was bisher selbstverständlich war, zum Problem wird. Ist nun der Unterschied zwischen der physischen und der sittlichen Ordnung begründet? Liegt der Grund in der Natur des Menschen oder ist er nur ein

Schein, eine Täuschung, in welcher die Menschen befangen sind? Damit ist das fundamentale Problem der Ethik gestellt, alle übrigen ethischen Probleme setzen dieses voraus und müssen auf dieses zurückgeführt werden.

Die Philosophie als Ganzes umfaßt alle Kategorien des Seins. Das begriffliche Sein ist Objekt der Logik, das reale wirkliche Sein ist Objekt der Metaphysik, das sittliche Sein, die sittlichen Handlungen das Objekt der Ethik, und darum ist die Ethik ein Teil der Philosophie. Die Philosophie als einheitliche geschlossene Weltanschauung kann die sittlichen Handlungen, die sittliche Ordnung und ihre Phänomene nicht aus ihrem Bereiche ausschließen.

Die Ethik ist eine praktische Disziplin, die praktische Philosophie. Alle praktischen Disziplinen beruhen auf theoretischen, sie sind nichts anderes als Anwendungen theoretischer Erkenntnisse zur Lösung praktischer Aufgaben.

In der Wissenschaft ist die Vernunfttätigkeit, die Erkenntnis, die Spekulation und die Theorie früher als die Willenstätigkeit, die Praxis; darum ist die Ethik als praktische Philosophie abhängig von der theoretischen Philosophie; diese muß gewisse Bedingungen erfüllen, von denen die Möglichkeit der Ethik, der sittlichen Ordnung abhängig ist Jeder Versuch, eine Ethik konstruieren zu wollen, unabhängig von der theoretischen Philosophie, jeder Versuch, die Hegemonie der praktischen Vernunft, des Willens über die spekulative Vernunft zu proklamieren, ist gescheitert und mußte scheitern.

Insbesondere sind es zwei Kategorien von Bedingungen und Voraussetzungen, welche die theoretische Philosophie erfüllen muß — erkenntnistheoretische und metaphysische — von welchen die Möglichkeit einer Ethik abhängig ist.

Kann die moderne theoretische Philosophie diese Bedingungen erfüllen? Wir antworten mit Nein. In der modernen Philosophie und mit den Prinzipien der modernen Philosophie ist eine Ethik im eigentlichen Sinne, eine sittliche Ordnung nicht möglich. Das ethische Problem kann durch die moderne Philosophie nicht gelöst werden.

I. Die erkenntnistheoretischen Bedingungen der Möglichkeit der Ethik

Die sittliche Handlung setzt als Substrat die reale physische Handlung voraus, wie die vernünftige Natur des

Menschen die animalische voraussetzt. Daher ist das Substrat der sittlichen Ordnung die reale, physische Ordnung der Natur. Die sittliche Pflicht, das Recht meines Mitmenschen zu achten, hat zur Voraussetzung, daß es in Wirklichkeit von meinem subjektiven Denken unabhängige Rechtssubjekte gibt, daß zwischen den Menschen untereinander wirkliche, reale Beziehungen existieren, welche in der allgemeinen physischen Natur und in der spezifischen Natur des Menschen, unabhängig von meinem Denken begründet sind. Daher muß die theoretische Philosophie, die Erkenntnistheorie, den Beweis erbringen, daß unsere Erkenntnis das wirkliche Sein der Dinge erreicht, daß unsere Erkenntnis einen objektiv-realen Wert besitzt — Die Ethik als Wissenschaft setzt allgemeine Begriffe und allgemeine, notwendige Prinzipien von objektiv-realem Wert voraus, ohne welche überhaupt keine Wissenschaft möglich ist, und um so weniger eine Ethik als praktische Wissenschaft.

Die Erkenntnistheorie der modernen Philosophie ist nicht imstande, diese Bedingungen zu erfüllen. Die Erkenntnistheorie in der modernen Philosophie ist entweder eine empiristische oder eine idealistische. Alle übrigen erkenntnistheoretischen Formen und Versuche in der modernen Philosophie müssen auf die eine oder die andere dieser beiden Grundformen zurückgeführt werden und beide erfüllen nicht die Bedingungen für die Möglichkeit der Ethik.

Der Empirismus gelangt nicht zu allgemeinen Begriffen und Prinzipien, die für die Ethik notwendig sind. Der Empirismus kann höchstens nachweisen, wie die Menschen tatsächlich handeln, er beschränkt sich auf das, wie es ist. Die Ethik hat aber nicht allein zu zeigen, wie die Menschen tatsächlich handeln, sondern auch wie sie handeln sollen, um sittlich gut zu sein. Eine Hauptaufgabe der Ethik ist es, den Nachweis zu erbringen, wie es sein soll. Auf dem Boden des Empirismus kann höchstens eine Ethographie, eine Beschreibung der Sitten und Gewohnheiten der Menschen, oder eine Moralstatistik gedeihen, aber keine Ethik als Wissenschaft.

Der Idealismus hat den Kontakt und die Fühlung mit der Wirklichkeit verloren. Seine allgemeinen Begriffe und Prinzipien haben nur einen regulativen Wert für das Denken, aber keinen konstitutiven, objektiv-realen Wert; darum sind sie nicht hinreichend zur Begründung der Ethik als praktischer Wissenschaft.

Kant versuchte allerdings eine Synthese zwischen Empirismus und Idealismus, ist aber im Grunde ein Idealist geblieben. Der Idealismus bei Kant erscheint in der Form des Subjektivismus, Phänomenalismus. und darum ist seine Ethik nur eine Dialektik der sittlichen Begriffe a priori, oder eine Phänomenologie der sittlichen Erscheinungen des denkenden Subjektes, ohne allen praktischen Wert. Der Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel kommt über Kant nicht hinaus.

Indem nun Paulsen[1] die Ergebnisse der Erkenntnistheorie der modernen Philosophie auf die Ethik anwendet, kommt er zu folgenden Ansichten: „Es kann eigentlich keine allgemein gültige Moral in concreto geben. — Damit ist schon gesagt, daß es auch für verschiedene Zeiten eine verschiedene Moral gibt. — Und nun wird man noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: auch für verschiedene Gruppen desselben Volkes, ja zuletzt für die verschiedenen Individuen gilt eine besondere Moral. — Bestehen bleibt dabei anderseits, daß die Regeln der Moralphilosophie auch nicht schlechthin allgemeingültig sind."

Mit Vorliebe vergleicht Paulsen[2] die Ethik mit der Diätik und der Hygiene und sagt: „Wie für den Engländer und Neger eine verschiedene Diätik gilt, so auch eine verschiedene Moral. — Und so ist auch das Verhalten eines Engländers gegen einen Neger nicht bloß tatsächlich ein anderes, als gegen einen Landsmann, sondern es gilt für diesen Verkehr auch wirklich eine andere Moral. — Läßt man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu, dann gibt es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen? In der Tat, die Folgerung wird gelten. Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann." Wir geben Paulsen recht. Nach den Ergebnissen der Erkenntnistheorie der modernen Philosophie sind seine Folgerungen unvermeidlich. Es kann keine allgemein gültige Moral und somit auch keine Ethik als Wissenschaft mehr geben. Und insofern ist auch die Ansicht Paulsens[3] von der Bedeutung der Ethik folgerichtig. „Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie fällt hier noch immer mit dem Kulturkreis zusammen, aus dem sie selbst hervorgeht, sie mag sich

[1] System der Ethik, 4. Aufl., Bd. I, p. 19, 21 u. ff.
[2] A. a. O. p. 19. [3] A. a. O. p. 24.

nun dieser Beschränkung bewußt sein oder nicht. Ihre Aufgabe kann nur sein, die allgemeinen Umrisse einer Lebensführung zu ziehen, deren Innehaltung für Genossen dieser Kulturgemeinschaft Bedingungen gesunder, tüchtiger und glücklicher Lebensentwicklung ist." Die Herren- und Sklaven-Moral Nietzsches ist nur eine weitere Folgerung.

Eine andere Bestätigung der Unfähigkeit der modernen Philosophie, auf Grundlage ihrer Erkenntnistheorie eine Ethik zu begründen, liefert uns Paulsen durch sein Bekenntnis der Ohnmacht der modernen Philosophie dem moralischen Nihilismus gegenüber. Den moralischen Nihilismus schildert Paulsen folgendermaßen[1]: „Er ist in konkretpersönlicher Erscheinung charakterisiert durch die vollständige Abwesenheit des Gewissens in jeder Gestalt, sowohl der des Pflichtbewußtseins als der eines Lebensideals. Als Theorie oder Räsonnement verneint er die Gültigkeit irgendwelcher Pflichtgebote oder Sittengesetze. Er sagt: „Pflicht ist ein leerer Name; das Leben ist der Kampf ums Dasein, und im Kampfe ums Dasein ist jedes Mittel recht, Mord, Lüge, Gewalttat sind gut, vorausgesetzt daß sie erfolgreich sind; sie sind bloß von den Schwächeren, von den Herdentieren als schlecht verschrien, weil sie nicht mitkönnen; oder auch: Recht und Gesetz und Religion ist von den Gewaltherrschern erfunden, um die Gemüter der Unterworfenen innerlich zu knechten; der Aufgeklärte weiß, daß ihn nichts bindet." Und ebensowenig wie es Pflichten gegen andere gibt, kann auch von Pflichten gegen das Eigenleben die Rede sein. Sogenannte Ideale sind Seifenblasen, an denen sich Kinder ergötzen, oder mit denen listige Leute die Toren täuschen. Gut ist: tun und rücksichtslos durchsetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet ist. Irgendwo war als das Symbol eines vornehmen Russen angeführt: „Je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien; — mich bindet nichts, keine Sitte und keine Pflicht, keine Furcht und keine Hoffnung, keine Liebe und kein Ideal; das freie, souveräne Individuum lebt im Augenblick, unbekümmert um die Zukunft, wie um die Vergangenheit."

Nachdem Paulsen so den moralischen Nihilismus geschildert hat, fragt er sich nun: „Ist es möglich, den Nihilismus zu widerlegen, kann, wer so räsonniert, durch Gründe

[1] A. a. O. p. 344—45.

genötigt werden, einzugestehen, daß er unrecht hat? — Ich glaube nicht. — Logisch läßt sich dieser Standpunkt durchaus festhalten. Man kann ihn nicht zum Eingeständnis der Falschheit zwingen.“ Wenn aber die moderne theoretische Philosophie ohnmächtig ist dem moralischen Nihilismus gegenüber, dann kann sie um so weniger fähig sein, eine sittliche Ordnung, eine Ethik zu begründen.

Die Erkenntnistheorie der modernen Philosophie führt schließlich zum Agnostizismus. Da man vielfach zur Überzeugung kam, daß man mit der Vernunft in der modernen Philosophie keine Ethik begründen kann, hat man den Versuch gemacht, ohne Vernunft eine Moral zu schaffen. Die englischen Moralphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, wie Jacobi und Herbart, haben den Moralsensismus oder Moralsentimentalismus geschaffen. Nicht mit der Vernunft, sondern mit einem moralischen Sinn und Instinkt, mit dem Gefühl und Gemüt soll die Moral möglich gemacht werden. Der Moralsensismus ist eine Tat der Verzweiflung, und es war eine leichte Sache für Kant, seine Haltlosigkeit nachzuweisen.

Der Versuch, eine durch die Vernunft und theoretische Philosophie nicht bedingte Ethik zu schaffen, wurde nicht aufgegeben, und so hat man den Voluntarismus geschaffen. Was die Vernunft nicht kann, soll der Wille ermöglichen. Schopenhauer, Wundt und Paulsen sind die hervorragendsten Vertreter des Voluntarismus.

Der Voluntarismus behauptet, daß der Wille die primäre Seite des Seelenlebens ist. Der Primat im Menschen gehört dem Willen und nicht der Vernunft, daher ist der Wille und nicht die Vernunft in der Moral bestimmend und maßgebend. So sagt Paulsen[1]: „Man kann sagen: Die Entscheidung über die Natur des höchsten Gutes ist überhaupt nicht eigentlich Sache des Verstandes, sondern des Willens .... Der Verstand als solcher weiß überhaupt nichts von Werten, er unterscheidet wahr und unwahr, aber nicht gut und schlecht.“ Also der Wille und nicht die Vernunft bestimmt, was gut oder schlecht ist. Gut ist, was ich will, schlecht, was ich nicht will, also wird die Moral, die Ethik durch den Willen und nicht durch die Vernunft bedingt.

Der Wille kann aber nur das Materialprinzip und nicht das Formalprinzip der Sittlichkeit sein. Die Philosophie,

[1] A. a. O. p. 10—11.

wenn sie überhaupt möglich ist, ist und bleibt eine Vernunftwissenschaft und kann nur durch die Vernunft und nicht durch den Willen hervorgebracht werden, und solange die Ethik eine praktische Philosophie sein soll, kann sie nur, wie die Philosophie überhaupt, durch die Vernunft und nicht durch den Willen begründet werden. Nicht Wille, sondern Vernunft, nicht Voluntarismus, sondern Intellektualismus ist die eigentliche Vorbedingung der Möglichkeit der Ethik.

Eine andere Konsequenz des Subjektivismus und Relativismus der Erkenntnistheorie in der modernen Philosophie ist der Moralindividualismus und der Moralautonomismus. Die sittlichen Prinzipien, soweit man noch solche annimmt, können auf die äußeren Handlungen, die Beziehungen der Menschen untereinander überhaupt nicht angewandt werden, sie haben nur Geltung für das handelnde Subjekt, das Individuum, und dieses ist in der sittlichen Ordnung autonom. Kant selbst hat diese Konsequenz aus seinem Subjektivismus gezogen, indem er erklärt, daß die sittlichen Prinzipien, das Sittengesetz, nur Anwendung finden können auf die Gedanken, Gesinnungen, überhaupt auf die inneren Handlungen, das Forum internum, und nicht auf die äußeren Handlungen, das Forum externum. Die äußeren Handlungen des Menschen gehören nach Kant nicht zur sittlichen Ordnung, sondern zur Rechtsordnung und diese hat mit der Sittlichkeit nichts gemein. Sittlichkeit gründet sich auf Autonomie, das Recht auf Heteronomie. Daher ist Recht kein sittlicher Begriff, Rechtserfüllung beruht nicht auf sittlichen Motiven, Rechtspflichten sind keine sittlichen Pflichten, das Recht hat mit dem Gewissen nichts zu tun. — Wenn aber die äußeren Handlungen, die Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen, also die eigentliche Praxis, nicht zur sittlichen Ordnung gehören, dann hat die Ethik, die sittliche Ordnung, keinen realen, wirklichen Wert, wenigstens nach außen, und hört somit auf, eine praktische Philosophie zu sein.

Eine logische Folge des Moralindividualismus und Autonomismus ist die Negation des Naturrechtes. Ein Naturrecht wird nach solchen Voraussetzungen a priori unmöglich, denn das Naturrecht hat die Beziehungen der Menschen untereinander, insoweit diese durch die äußeren Handlungen zum Ausdruck kommen, zu bestimmen und zu regeln, nach den allgemein gültigen Prinzipien der Sittlichkeit, welche

sowohl auf das Forum internum, wie auf das Forum externum ihre Anwendung finden müssen.

Es ist ferner eine logische Konsequenz des Moralindividualismus und Autonomismus, daß die Jurisprudenz, Soziologie und Nationalökonomie keine ethischen Wissenschaften sein können. Ja selbst die Pädagogik muß logisch, soweit sie das äußere Verhalten des Kindes in Betracht zieht, von der Ethik losgelöst werden. Die moderne Philosophie kann diesen Wissenschaften keine ethische Grundlage und Prinzipien geben. Diese Konsequenzen mögen vielen als übertrieben erscheinen, sie sind aber dennoch logisch, sie können nicht allein berechtigterweise gezogen werden, sondern sie sind auch tatsächlich gezogen und angewandt worden. So kommt es, daß viele in der Jurisprudenz, Nationalökonomie, Soziologie und Politik, ja selbst Pädagogik, Theorien und Ansichten verteidigen, die ihnen selbst praktisch und absurd erscheinen und mit ihrem sittlichen Bewußtsein in Widerspruch stehen. Man kann es noch als ein Glück ansehen, daß die Menschen oft weder in der Theorie noch in der Praxis konsequent sind; selbst die Philosophen, die oft in der Praxis besser sind als ihre philosophischen Theorien. Denn, wenn auch die gesunde, natürliche Vernunft durch Sophismen vergewaltigt und durch eine sogenannte wissenschaftliche Methode geknebelt wird, durchbricht sie von Zeit zu Zeit, besonders im praktischen Leben, den unnatürlichen Zwang und protestiert gegen ihre Vergewaltigung. Sollten aber einmal die erkenntnistheoretischen Prinzipien der modernen Philosophie konsequent durchgeführt werden, dann wird man klar sehen, daß eine Ethik nicht mehr möglich ist, eine sittliche Ordnung nicht mehr begründet werden kann.

Die Vertreter der modernen Philosophie lieben es nicht, wenn man auf die destruktiven Tendenzen und Wirkungen ihrer Erkenntnistheorien verweist, und man hat es Nietzsche sehr übel genommen, daß er die Konsequenzen gezogen und gewissen Vertretern der modernen Wissenschaft „Feigheit vor jedem rechtschaffenen Ja und Nein — Halbheiten und Drei-Achtelseiten“ vorgeworfen hat[1]. Paulsen will beschwichtigen. „Vor allem ist zu sagen: Keine Theorie der Erkenntnis ändert an dem Bestand und Wert unserer Erkenntnis das mindeste. Die Wissenschaften bleiben nach

[1] Nietzsche W. W., Bd. VIII, p. 312. Umwertung aller Werte, I.

wie vor, was sie sind; von einer Aufhebung oder Zerstörung des Wissens durch eine theoretische Reflexion über das Wissen kann nicht die Rede sein. Und auch die Bedeutung der Wissenschaften für uns bleibt dieselbe, weder ihr praktischer noch ihr theoretischer Wert wird durch die Kritik vermindert. Unsere Astronomie, Physik, Psychologie, Geschichte sind uns, was sie sind, und leisten uns, was sie leisten, ganz ohne Rücksicht auf den Ausfall einer nachträglichen erkenntnistheoretischen Überlegung, wie sie denn auch in der geschichtlichen Entwicklung von ihr auf keine Weise als abhängig erscheinen [1]." Eine ganz seltsame Ansicht, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen und die destruktiven Konsequenzen der modernen Erkenntnistheorien zu leugnen. Man hat ja immer behauptet, daß die Fortschritte der modernen Wissenschaft durch die moderne Erkenntnistheorie bedingt sind, ja daß selbst der Aufschwung der Naturwissenschaften der aprioristischen Kantschen Erkenntnistheorie zu verdanken sei. Kant war jedenfalls einer anderen Ansicht als Paulsen und würde sehr erstaunt sein, daß seine erkenntnistheoretische Synthese für Bestand, Wert und Bedeutung der Wissenschaften belanglos wäre. Es wäre ein Testimonium paupertatis für die moderne Philosophie, wenn ihre Erkenntnistheorie für die Wissenschaft keine Bedeutung hätte.

Wir müssen ferner bemerken: es gibt Wissenschaften und Wissenschaften. Was die empirisch-positiven Wissenschaften anbelangt, so hat der erkenntnistheoretische Standpunkt praktisch allerdings weniger Einfluß auf Bedeutung und Bestand dieser Wissenschaften, aus dem einfachen Grund, weil die Wirklichkeit, das Gegebene stärker ist als die subjektive Ansicht des Gelehrten. Ob ein Astronom in der Erkenntnistheorie ein Idealist oder ein Realist ist, wird praktisch für den Bestand und die Bedeutung der Astronomie gleichgültig sein. Es handelt sich in diesem Falle nur um den Standpunkt des Beobachters und nicht um die Sache selbst. Theoretisch bleibt aber doch ein allgemein wissenschaftlicher Unterschied bestehen. — Es gibt aber auch Wissenschaften für deren Bestand und Bedeutung der erkenntnistheoretische Standpunkt geradezu wesentlich ist,

[1] Paulsen, Einleitung in die Philosophie, II. Buch, Die erkenntnistheoretischen Probleme, Kap. 2.

ja sogar eine Bedingung der Möglichkeit diese Wissenschaften ist. So hat der erkenntnistheoretische Standpunkt eine wesentliche Bedeutung für die Philosophie im allgemeinen, insbesondere für die Metaphysik, ohne welche eine Ethik nicht möglich ist. Mit der empiristischen und idealistischen Erkenntnistheorie kann keine Metaphysik begründet werden, und somit auch keine Moral und Ethik. Der verschiedene erkenntnistheoretische Standpunkt ändert den Wert und die Bedeutung der verschiedenen Wissenschaften, und wir werden sehen, daß die Ethik Paulsens, vermöge seines Standpunktes, wesentlich verschieden ist von der eigentlichen Ethik; eine solche im historischen Sinne ist mit der Erkenntnistheorie Paulsens nicht möglich. Auch die Bedeutung der Wissenschaften für uns bleibt nicht dieselbe, je nachdem der erkenntnistheoretische Standpunkt ein verschiedener ist. Die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Standpunktes für uns ist eine geradezu wesentliche in den praktischen Wissenschaften, also auch in der Ethik. Die praktischen Wissenschaften leiten den Menschen zur Tätigkeit an, bedingen und beeinflussen dieselbe, da natürlicherweise die Tätigkeit durch die Erkenntnis, die Praxis durch die Theorie bedingt ist. Wie die Ästhetik nicht allein eine Beschreibung des Kunstschönen ist, sondern auch zugleich Prinzipien und Regeln aufstellt, nach welchen das Kunstschöne geschaffen werden soll, wie die Tätigkeit des Künstlers bedingt und beeinflußt wird durch seinen ästhetischen Standpunkt, so ist es auch in der Ethik.

Die Ethik ist nicht allein eine Ethographie, eine Beschreibung der Sitten, der Moral als Praxis, sie ist auch eine Theorie, welche Prinzipien und Regeln aufstellt, nach welchen der Mensch handeln soll, um sein Glück und Wohlergehen zu fördern. Bei einem normalen Menschen wird die Ethik als Theorie seine Handlungen, seine Praxis bestimmen und beeinflussen; aber ebenso wird auch die Negation der Ethik als Theorie, die Behauptung, daß eine Ethik als Theorie philosophisch nicht begründet werden kann, eine Reaktion hervorbringen, welche bei einem konsequent denkenden Menschen zum moralischen Nihilismus führen wird. Wenn Gewissen und Pflicht philosophisch nicht erklärt und begründet werden können, so wird man konsequent zur Annahme gedrängt, daß sie nur unerklärliche und unangenehme Begleiterscheinungen der neurologischen Pro-

zesse sind, von denen man sich nach Möglichkeit losmachen soll.

Um den Schein zu wahren, daß der erkenntnistheoretische Standpunkt den Wert und die Bedeutung der Wissenschaften nicht ändere, und um den Schein zu wahren, als ob in der modernen Philosophie eine Ethik noch möglich wäre, nimmt man seine Zuflucht zu Kunstgriffen, die für die Nichtkenner der Terminologie der modernen Philosophie geradezu irreführend sind. Die moderne Philosophie arbeitet intensiv an einer Umbildung aller Begriffe und Umwertung aller Werte. Die herkömmliche, traditionelle, historische Terminologie soll bleiben, aber der Sinn, die Bedeutung der Worte soll geändert, umgedeutet werden; neue Begriffe, neue Werte sollen ihnen unterlegt werden. Als Beispiel kann uns Paulsen[1] dienen. Nach seiner Ansicht gibt es keine Seele als Substanz: Die Seele ist die auf nicht weiter sagbare Weise zur Einheit verbundene Vielheit innerer Erlebnisse: aber, sagt Paulsen: „Natürlich werden wir nun nicht sagen: also gibt es keine Seele, und am Sprachgebrauch werden wir gar nichts ändern, wir werden nach wie vor von der Seele reden und von Vorgängen, die in ihr sich zutragen, von Gedanken, die sie hervorbringt, und von inneren Regungen, die sie hegt und ablehnt. Wir werden uns auch nicht scheuen, das Wort Substanz von der Seele zu brauchen, oder von ihren Zuständen und Eigenschaften zu reden, selbst das verpönte Wort Seelenvermögen werden wir nicht vermeiden. Es handelt sich nur darum, ein für allemal uns deutlich zu machen, was wir damit meinen. Und es wird sich dann herausstellen, daß alle jene herkömmlichen Beziehungen in der Tat einen guten Sinn haben, nur nicht diesen, den eine vom physikalischen Atomismus mißleitete Metaphysik (Paulsen will offenbar sagen: Die herkömmliche Metaphysik) ihnen beilegt.“ So wird auch die Bezeichnung, das Wort „Ethik“ beibehalten, nur hat es nicht den Sinn und die Bedeutung, welche gewöhnlich damit verbunden wird. Durch eine solche Praxis soll der Schein gewahrt bleiben, als ob in der modernen Philosophie eine Ethik noch möglich wäre.

---

[1] Einl. in d. Phil., II. Buch, 1. Kap.

II. Die metaphysischen Bedingungen der Möglichkeit der Ethik

Aristoteles und Thomas von Aquin bezeichnen die Metaphysik und gewisse metaphysische Bedingungen als eine indispensable Grundlage der Ethik, denn die Ethik setzt die reale metaphysische Ordnung der Dinge voraus und braucht metaphysische Begriffe und Prinzipien.

Die moderne Philosophie bringt es entweder überhaupt zu keiner Metaphysik oder sie ist so mangelhaft, daß sie die geforderten Bedingungen nicht erfüllen kann.

Der Empirismus kommt zu keinen metaphysischen Begriffen und Prinzipien, sondern er bleibt in der Erfahrung stecken. Die Metaphysik ist für den Empirismus eine terra incognita.

Der Idealismus, Subjektivismus und Phänomenalismus bringen es zu keiner Metaphysik, weil sie das wirkliche Sein, die reale Ordnung nicht erreichen und über die ideal-subjektive Ordnung nicht hinauskommen.

Es gibt moderne Philosophen, die die Metaphysik als Grundlage der Ethik anerkennen, wie Leibnitz, Wolff, Kant, Schopenhauer und Hartmann. So sagt Kant[1]: „Die Metaphysik muß vorausgehen und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“ Aber diese Philosophen bringen es zu keiner eigentlichen Metaphysik.

Andere Philosophen erklären a priori, daß die Ethik nicht auf die Metaphysik gegründet werden soll. So z. B. Wundt, dessen Ethik eine Völkerpsychologie ist, als Konsequenz des Psychologismus, oder Paulsen, dessen Ethik eine Diätik ist. Die Evolutionisten brauchen auch keine Metaphysik, ihre Ethik ist nur eine Physik der Sitten.

So haben wir folgendes Resultat: Diejenigen Philosophen, welche die Metaphysik als Grundlage der Ethik für notwendig erachten, bringen es zu keiner Metaphysik; wieder andere erklären die Metaphysik für unmöglich oder wenigstens als nicht notwendig für die Ethik.

Wir sind der Meinung, daß die Metaphysik eine indispensable Grundlage der Ethik ist und bezeichnen als Minimum der metaphysischen Bedingungen folgende: Erstens die Substantialität, Kontinuität und Identität des Ich als Prinzip der sittlichen Handlungen. Zweitens die Teleologie

[1] Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.

der sittlichen Handlungen, d. h. die Zweckbeziehung der sittlichen Handlungen unmittelbar auf das sittlich Gute und mittelbar auf das höchste Gut, als letztes Ziel des Menschen. Drittens die metaphysische Freiheit des Willens. Viertens die Existenz eines persönlichen Gottes, als Prinzip und letztes Ziel der sittlichen Ordnung.

1. Der Begriff der Substanz hat für die Metaphysik und Ethik eine fundamentale Bedeutung. Der Monismus, begründet durch Spinoza, beherrscht die modere Philosophie. Der Monismus nimmt nur eine Substanz an; die konkreten wirklichen Einzeldinge sind nur Erscheinungen, Akzidenzien, Modi, Bestimmungen der einen Substanz. — Mit dem monistischen Begriff der Substanz ist aber eine Ethik unmöglich, denn angewandt auf die Ethik kommen wir zu folgendem Dilemma: Entweder ist das Ich die einzige Substanz, oder es ist mein Ich keine Substanz.

Fichte behauptet, die einzige Substanz, das Ding an sich, ist das Ich, alles übrige ist durch das Ich gesetzt und existiert für das Ich. Dieser Solipsismus von Fichte schließt die Möglichkeit der Ethik aus.

Spinoza und die Monisten entscheiden sich für die zweite Alternative. Der Mensch ist keine Substanz, sondern nur eine Vereinigung, Zusammensetzung oder ein Bündel von zwei Gruppen von Erscheinungen, Modi, des physischen und psychischen, der Ausdehnung und des Denkens. — Das was wir den Körper des Menschen nennen, ist nur ein Konglomerat von Modi der Ausdehnung; was wir Seele nennen, ein Konglomerat von Modi des Denkens. — Im Menschen gibt es nichts Beharrliches, er verändert sich fort und fort, die Kontinuität und Identität des Ich, der Persönlichkeit ist nicht möglich.

Die moderne Psychologie und Psychophysik akzeptiert die Anschauungen von Spinoza und hat auf Grund des Monismus den Phänomenismus oder Aktualismus geschaffen. Es gibt weder eine materielle noch eine geistige Substanz, es gibt nur körperliche und psychische Zustände, Aktualitäten, Erscheinungen oder Tätigkeiten.

Man meint Spinoza zu hören, wenn Taine[1] sagt: La substance spirituelle est un fantôme, créé par la conscience, de même la substance matérielle est un fantôme créé par

[1] De L'Intelligence, éd. 4. Préface, p. 8 et 45.

les sens, — il n'y a rien de réel dans le moi, — le moi n'est que la trame continue des événements successifs. Nach Ribot[1] ist das Ich ein: tout de coalition — ein Complexus von Phänomenen. — Nach Comte ist das Ich: un état fictive — eine metaphysische Fiktion. Nach Alfred Fouillée ist das Ich die Einheit der Empfindungen und Wollungen. — Spencer[2] weiß nichts von einer geistigen Substanz, was wir Geist nennen ist nur ein Aggregat von Empfindungen und Gefühlen. Von der englischen Psychologie überhaupt sagt Ribot[3]: sie befaßt sich nur mit Phänomenen; was Seele oder Geist ist, weiß sie nicht.

Die deutsche Psychologie steht auf demselben Standpunkt und hat der Metaphysik gründlich entsagt. Fechner, Wundt und Jodl anerkennen keine Lebenskraft, kein Lebensprinzip, keine Seelensubstanz. Paulsen[4] resümiert den monistischen Aktualismus, indem er sagt: Ich bin mit Fechner und Wundt der Überzeugung: Es gibt keine für sich seiende, beharrliche, immaterielle Seelensubstanz. — Ein besonderes Ding „Seele" gibt es überhaupt nicht.

Die körperlichen und die psychischen Zustände und Erscheinungen, aus welchen der Mensch zusammengesetzt ist, sind einerseits nur zwei Ausdrücke oder zwei Seiten ein und desselben Dinges, der einen Substanz, anderseits sind die psychischen Phänomene, und somit auch die Sittlichkeit, die sittlichen Phänomene nur ein Ausdruck der körperlichen Zustände, ein Ausdruck des Organismus. Die Folge ist, daß die sittlichen Phänomene biologische Phänomene sein müssen und biologisch erklärt werden müssen. Somit hat man das ethische Problem in ein biologisches Problem verwandelt. Der monistische Aktualismus will die Sittlichkeit, die sittlichen Phänomene biologisch erklären. Die sittlichen Phänomene sollen nur Begleiterscheinungen des neurologischen Prozesses sein, oder Parallelerscheinungen einer bestimmten biologischen Entwicklungsstufe. — Ist der Organismus gesund, in sich und mit der Außenwelt harmonisch gestimmt, dann ist auch das Ich sittlich gesund und gut; ist dagegen der Organismus nicht gesund, nicht harmonisch gestimmt, dann ist auch das Ich sittlich krank, schlecht.

---

[1] Les Maladies de la Personalité, éd. 7, Introd. p. 2—3.
[2] Prinzipien der Psychologie, Bd. I, zweiter Teil, Kap. I.
[3] Psych. anglaise, p. 423.
[4] Einl. in die Philosophie, p. 144.

Eine Folge des Versuches, die Sittlichkeit und die sittlichen Phänomene biologisch erklären zu wollen, ist es, daß der eigentliche Begriff der Ethik dabei zugrunde gehen muß, daß die Ethik, die sittliche Ordnung a priori geleugnet wird und nur die physische Ordnung übrig bleibt. Im monistischen Aktualismus wird die individuelle Ethik zu einer individuellen Hygiene und Diätik; ist der biologische Prozeß in der Ordnung, dann ist auch die Sittlichkeit in Ordnung. Die soziale Ethik wird zu einer Diätik der Massen, zu einer Volkshygiene. Ist der soziale Organismus gesund, dann ist auch die Volksmoral gesund.

Auf diese Auffassung der Ethik hat Lombroso seine Theorie der Kriminalistik gegründet. Das Verbrechen, das Laster ist ein notwendiges Produkt, eine biologische Funktion des krankhaften Organismus. Der hereditär belastete, hygienisch und diätisch schlecht gepflegte Organismus bringt notwendig die Giftblüte des Verbrechens und des Lasters hervor. Die sozialen Verbrechen sind notwendige Produkte des kranken sozialen Organismus. Der Verbrecher ist nur das Organ, welches den Virus, den Giftstoff aus dem kranken sozialen Organismus ausscheidet und auf den krankhaften Zustand aufmerksam macht.

In der Ethik des monistischen Aktualismus sind die Begriffe der Verantwortlichkeit und Strafe nicht möglich. — Wenn die sittlichen Handlungen nur biologische Funktionen und Prozesse sind, dann kann von einer Verantwortlichkeit und Strafe keine Rede sein. Für die Beschaffenheit seines Organismus, für die biologischen Funktionen kann niemand verantwortlich gemacht werden. — Ist das Ich keine Substanz, ist die Kontinuität und Identität des Ich eine Fiktion, dann würde ein anderes Subjekt die böse Tat begehen und ein anderes Subjekt dafür bestraft werden, was gewiß ein Unsinn wäre.

2. Die sittliche Ordnung, die sittlichen Handlungen sind wesentlich teleologisch. Durch seine Handlungen erstrebt der Mensch sein Gesamtwohlergehen, seine Glückseligkeit. — Aber nicht alle Handlungen des Menschen erfordern sein Wohlergehen; er muß eine Auswahl treffen, manches tun, manches lassen. Die Handlungen, die zweckmäßig sind, fördern, die unzweckmässig sind, hindern sein Wohlergehen. Darum setzt die Möglichkeit der sittlichen Ordnung der Ethik

objektiv-reale Zwecke und in letzter Instanz einen letzten Zweck des Menschen voraus.

Die moderne Philosophie leidet an Teleophobie, man will von Zwecken nichts wissen. Spinoza[1] sagt: Omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta: Zwecke sind Fiktionen, und soweit der Einfluß des Monismus reicht, teilt man diese Ansicht. Wenn man in der modernen Philosophie noch von einer Teleologie spricht, so versteht man darunter nur, eine Zweckmäßigkeit ohne Zweckidee, eine Zielstrebigkeit ohne Ziele, eine Teleologie ohne teleothetische Vernunft oder den inneren, notwendigen Zusammenhang der psychisch-ethischen Erscheinungen. Wenn nun Paulsen sagt, daß eine solche Teleologie angenommen werden kann von den Materialisten und nicht unvereinbar ist mit der Ansicht von Spinoza und Schopenhauer, die alle insgesamt die Teleologie leugnen, so geben wir dies zu, denn eine solche Teleologie ist eben die Negation der eigentlichen Teleologie, und darum kann sie nicht angenommen werden von jenen, die noch an einer Teleologie festhalten.

Eine Konsequenz der Leugnung der Teleologie ist es, daß die moderne Ethik den Begriff des „Sollens“ nicht begründen kann und leugnen muß. Gibt es keine Zwecke, kein letztes Ziel, auf welche sich die menschlichen Handlungen beziehen, so gibt es auch kein Sollen. Gibt es aber kein Sollen, dann kann es auch kein Sittengesetz geben. Es fällt jeder Unterschied zwischen dem Sittengesetz und den übrigen Naturgesetzen. Daher sind nach der modernen Ethik die Gesetze der Moral Naturgesetze unseres eigenen Wesens, die sittlichen Handlungen nur automatische Reaktionen, die durch die Umstände ausgelöst werden. Wenn also die Menschen im allgemeinen nicht lügen, so geschieht dies nicht darum, weil das Lügen nicht sein soll, sondern weil es nicht sein kann.

3. Was die Freiheit des Willens anbelangt, können wir uns kurz fassen. Wer die Freiheit des Willens leugnet, der leugnet den Unterschied von Gut und Bös, Recht und Unrecht, die Ethik überhaupt. Der kategorische Imperativ: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden, setzt das Können voraus, und dieses Können ist die Freiheit. Kurz und gut bemerkt Thomas von Aquin[2]: „Respondeo dicendum,

[1] Eth. P. I, prop. 36, App.
[2] S. Theol. I q. 83 a. 1. c.

quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae." Ohne Freiheit des Willens, keine Sittlichkeit.

Spinoza leugnet rundweg die Freiheit des Willens: in rerum natura nullum datur contingens[1]: Alles, auch die menschlichen Handlungen, sind notwendige Entwicklungsmomente des einen Seins. Diese Auffassung ist allgemein in der modernen monistischen Philosophie. Die moderne Philosophie kennt überhaupt nicht einen Willen im gewöhnlichen Sinne, noch weniger eine Freiheit des Willens. Paulsen sagt[2]: „Die moderne Philosophie hat das Problem (der Willensfreiheit) freilich nicht gelöst, aber sie läßt es fallen."

Als Ersatz für die metaphysische, wahre Freiheit des Willens hat man die sogenannte psychologische Freiheit des Willens erfunden, über welche Paulsen[3] sich folgendermaßen äußert: „Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äußere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch Drohung, Vorspiegelung falscher Tatsachen etc." Eine solche Willensfreiheit schließt nur den äußeren Zwang aus, aber nicht die innere Notwendigkeit und Determination. Diese bleiben bestehen im Sinne des Monismus, weil der Wille des Handelnden innerlich notwendig bestimmt wird. So sagt Spinoza[4]: „res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata", und darum „voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria."

Gemäß dieser Theorie der psychologischen Willensfreiheit ist der Wille selbst nur ein Produkt der Umstände und Zustände, in welchen sich der Mensch befindet. Die einzelnen Willensakte und Handlungen des Menschen sind wie ein Sproß am Baum. Indem Paulsen[5] die Frage stellt: „Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille in die Welt?", antwortet er: „Wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren, er gleicht ihnen nach dem Leibe und

[1] Eth. I, prop. 29. Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis sequi debent. Eth. I, prop. 16. Und zu dieser göttlichen Natur gehört keine Vernunft und kein Wille. Ad naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I, prop. 18 schol.

[2] Eth. I, p. 420.

[3] Eth. I, p. 417—418.

[4] Eth. I, prop. 26 et 32.

[5] Eth. I, p. 421.

nach der Seele; er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, wie ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volkes, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung." Somit ist der Wille des Menschen die Summe der Eigenschaften seiner Eltern und seines Volkes. „Diese Anlage", fährt Paulsen weiter, „entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hineinerzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen und Urteilen. Es wird hineingezogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule getan und nimmt hier die allgemeine Bildung der Zeit an, es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weiter Eindrücke, die, positiv oder negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluß üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur um unter den Einfluß einer neuen erziehenden Macht zu treten, der Gesellschaft. . . Unablässig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm, sie sagt ihm mit Worten und Taten, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstößig ist. . . Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher-Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwicklung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesamtheit, aus der er hervorwächst: wie ein Sproß am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst." So ist der Wille des Menschen das Produkt, die Zusammensetzung von Elementen und Gestaltungen der Eltern, Familie, des Volkes, der Erziehung, der Schule, der Religion und Gesellschaft. Die Willensakte des Menschen, seine Handlungen sind automatische Reaktionen dieses Produktes und dieser Zusammensetzung, die durch die Umstände und Anlässe ausgelöst werden.

Es ist klar, daß nach einer solchen Ansicht vom Willen und von der Willensfreiheit der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden kann, daß er nicht

strafbar ist, wenn man unter Verantwortlichkeit und Strafe überhaupt noch sittliche Begriffe versteht. Die Strafe wird zu einem Akt des Mißfallens oder des Widerwillens, ohne Rücksicht auf die Schuld. Wie wir ein Tier, z. B. eine Schlange töten, weil es Mißfallen oder Widerwillen erregt, so töten wir auch einen Menschen.

In der Tat sagt Paulsen[1]: „Wie wir einen Baum ausschlagen, wenn er schlechte Früchte trägt, oder ein bösartiges Tier töten, so verfahren wir auch mit den Menschen. Wir fragen nicht darnach, ob der Verbrecher verantwortlich oder schuldig sei, so, wie er ist, gefällt er uns nicht, durch die Strafe drücken wir unser Mißfallen aus."

Ein solches Verfahren ginge noch an, wenn der Verbrecher nicht mehr wäre als ein bösartiges Tier; der Mensch bleibt aber Mensch, auch wenn er ein Verbrecher ist.

Um seine Theorie abzuschwächen, will Paulsen[2], daß man die Verbrecher, in der Praxis, als Menschen mit moralisch perversen Instinkten, als Kranke und Irre behandle. Das Zuchthaus soll zum Krankenhaus gemacht werden.

Eine andere Konsequenz der Leugnung der Teleologie und der Freiheit in der modernen Philosophie ist, daß man die Begriffe des sittlich Guten und sittlich Schlechten nicht mehr konstruieren und rechtfertigen kann. Die Begriffe sittlich gut und sittlich schlecht sind wesentlich Beziehungsbegriffe, sie drücken eine Beziehung aus auf den letzten Zweck, auf den Willen und auf das Sollen.

Die moderne Philosophie, besonders insofern sie monistisch ist, faßt die Begriffe von Gut und Bös als Seinsbegriffe, nicht als Beziehungsbegriffe, und kommt somit über die rein physische Ordnung nicht hinaus, kann keine sittliche Ordnung konstruieren.

Spinoza[3] erklärt offen, daß die Begriffe von Gut und Bös, Vollkommen und Unvollkommen, Täuschungen, Vor-

---

[1] Eth. I, p. 426.

[2] Eth. I, p. 429.

[3] Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones quas fingere volumus... Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones." Eth. P. IV. Praef. Daher: „In statu naturali nihil fit, quod justum vel injustum posset dici." — „In statu naturali peccatum concipi nequit. — Ex quibus apparet, justum et injustum, peccatum et meritum

urteile, subjektive Erfindungen und Illusionen sind. Gut und Bös sind nicht sachlich, innerlich und wesentlich verschiedene Begriffe. Der Unterschied ist nur ein äußerlicher, gesellschaftlicher, konventioneller. In Wahrheit und der Wirklichkeit gibt es nichts Gutes und Böses.

Schopenhauer[1] hat Recht, wenn er sagt: „Spinoza versucht hie und da, den Schein zu erwecken, als ob in seinem System die Existenz einer sittlichen Ordnung, die Begriffe von Gut und Bös noch möglich wären, aber gemeiniglich gibt er diesen Versuch auf und leugnet jeden Unterschied zwischen Gut und Bös und somit auch jede Möglichkeit einer sittlichen Ordnung."

Die Begriffe von Gut und Bös haben bei Spinoza und im Monismus keine sittliche Bedeutung und keinen Wert. Gut ist, nach Spinoza[2], das Verharren im Sein, die Kraft, die Macht und die Energie hiezu, gut ist das Leben, die Lebensfreudigkeit und Lebenslust. Bös ist die Ohnmacht, Unfähigkeit, die Impotenz, im Sein zu verharren, die Verminderung und Beschränkung der Lebensenergie, der Lebenslust und Lebensfreude, das größte Übel der Tod und was zum Tode führt: Krankheit und Schmerz. Dieser Auffassung von Gut und Bös entsprechen bei Spinoza die Begriffe von Tugend und Laster; auch diese sind keine sittlichen Begriffe, haben keine sittliche Bedeutung.

Die Tugend ist nach Spinoza[3] die Macht, die Kraft des Menschen, im Dasein zu verharren. Die Macht im Dasein sich zu erhalten, ist die erste Tugend und das einzige Fundament der Tugend[4]. Je mehr ein Mensch seinen eigenen Nutzen, seine Erhaltung erstrebt und erreicht, um so tugendhafter ist er[5]. — Das Recht wird durch die Macht bestimmt, und jeder kann nach dem höchsten Naturrecht tun, was er

---

notiones esse extrinsecas." Eth. P. IV, p. 37. Schol. II. — „Si homines liberi nascerentur, nullum boni vel mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent." Eth. P. IV, p. 68.

[1] Opp. Bd. III, p. 677.

[2] Cf. Eth. P. III, p. 39. Schol. Eth. P. IV, p. 41 u. p. 67.

[3] Eth. P. IV, Def. VIII. „Per virtutem et potentiam idem intelligo."

[4] Eth. P. IV. p. 22. „Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi. — Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum." Coroll.

[5] „Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est." Eth. P. IV, p. 20.

für sich als nützlich erachtet[1]. — Das Laster ist die Ohnmacht und die Schwäche des Menschen, im Dasein zu verharren, seinen eigenen Nutzen zu suchen, die Lebenslust und Lebensfreude zu genießen. Darum rechnet Spinoza die Demut, die Reue, das Mitleid nicht zu den Tugenden, sondern zu den Schwächen des Menschen[2].

Wie Spinoza, denken Comte und Taine, Spencer und Littré, Wundt und Jodl. Wesentlich stimmt mit Spinoza Paulsen überein, der auf das moderne Denken einen großen Einfluß ausgeübt hat. Paulsen ist ein monothelistischer Monist. Das einzige wirkliche Sein ist der allgemeine, blinde Urwille, „er bestimmt das Leben ursprünglich als blinder Drang, ohne Vorstellung von Zielen und Mitteln[3]“. Das Leben also ist nur die konkrete Erscheinung, eine bestimmte Realisierung des Urwillens, der nicht nach Zwecken handelt und nicht frei ist. Was ist nun das Gute und Böse? Paulsen antwortet zuerst auf die Frage, was ist das höchste Gut, das letzte Ziel, und sagt: „eine bestimmte, konkrete Lebensbetätigung . . . Wesensvollendung und vollendete Lebensbetätigung[4]“, oder „die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf seine Natur angelegt ist[5]“. Das höchste Gut also ist wie bei Spinoza[6] agere, vivere, esse, conservare. Da aber das Leben nur in der Betätigung besteht, so ist die Energie zum Leben das höchste Gut. Daher nennt Paulsen seine Ansicht den „Energismus“. Diese Energie zum Leben ist wieder weiter nichts, als die Potentia, die Macht bei Spinoza, die er die erste und einzige Tugend nennt. Das Böse also oder das höchste Übel ist die Ohnmacht, die Unfähigkeit der Lebensbetätigung, der normalen Ausübung der Lebensfunktionen, die Beschränkung, Behinderung der Wesensvollendung und der vollendeten Lebensbetätigung, die Impotentia, wie Spinoza sagt, oder die Energielosigkeit.

---

[1] „Absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat.“ Eth. P. IV, App. cap. VIII. „Uniuscuiusque ius, virtute seu potentia uniuscuiusque definitur.“ Eth. IV, p. 37. Schol. I

[2] Eth. P. IV, p. 53. „Humilitas virtus non est“; p. 54: „Poenitentia virtus non est“; p. 50: „Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit per se est mala et inutilis est.“

[3] Ethik I, p. 200.

[4] A. a. O., p. 202.

[5] A. a. O, p. 247.

[6] Eth IV, p. 24.

Es ist darum nur konsequent, wenn Paulsen sagt[1]: „Was das sittlich Schlechte oder Böse anbelangt, so wird die Ethik es konstruieren, wie die medizinische Diätik Störungen, Schwächen, Mißbildungen konstruiert; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äußeren Hemmnissen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz, der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst, sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Mißbildungen erlitt."

Konsequent und radikal hat die Resultate der modernen Philosophie Nietzsche durchgeführt. Für den Übermenschen, der ein Produkt der modernen Philosophie ist, sind[2] „Vernunft und Tugend zum Ekel. — Er ist des Guten und Bösen müde." — Der Übermensch ist jenseits von Gut und Bös, diese Begriffe existieren für ihn nicht. „Jede Moral ist (nach seiner Ansicht) im Gegensatz zum ‚laisser aller' ein Stück Tyrannei gegen die Natur, auch gegen die Vernunft[3]." — „Moral ist heute in Europa Herdentier-Moral[4]." — „Die ganze Moral ist eine lange Fälschung[5]." — „Moralbegriffe sind Selbstbetrügerei" — „Die sittliche Weltordnung ist eine Lüge und geht selbst durch die Entwicklung der neueren Philosophie." — „Der Schuld- und Strafbegriff, die ganze sittliche Weltordnung ist erfunden gegen die Wissenschaft — gegen die Ablösung des Menschen vom Priester. — Ein Priester-Attentat! Ein Parasiten-Attentat! Ein Vampyrismus bleicher, unterirdischer Blutsauger[6]." — Für den Übermenschen ist der sittlich gute Mensch im hergebrachten Sinne „ein Dekadent (Schwächling), das Herdentier, eine Parasitenform auf Unkosten der Wahrheit und der Zukunft[7]."

Nietzsche steht allerdings nicht im besten Ansehen bei gewissen modernen Philosophen, aber nicht etwa, weil er Unrecht hat, sondern weil er, als ein enfant terrible, ohne

[1] Einl. in die Philos., p. 435.
[2] Zarathustra, Vorrede.
[3] Jenseits von Gut und Böse, p. 188.
[4] A. a. O. p. 202.
[5] A. a. O. p. 291.
[6] Umwertung aller Werte, p. 20, 26, 49.
[7] Op. cit. Dispos. u. Entwürfe zum III. Buch, 1.

Schonung dem großen Publikum gesagt hat, wohin die moderne Philosophie führt und führen muß, und weil er mit harten Worten auf die Inkonsequenz der modernen Vertreter der Philosophie hingewiesen hat.

4. Die Existenz einer sittlichen Ordnung und der sittlichen Phänomene setzt ein Sittengesetz voraus und dieses wieder einen Gesetzgeber. Das Sittengesetz muß eine verbindliche Kraft und eine Sanktion haben, die nur vom höchsten Gesetzgeber hergeleitet werden können. Darum ist die Existenz eines persönlichen Gottes, der Theismus, eine Bedingung der Möglichkeit der Sittlichkeit, der Ethik. Auch Kant ist dieser Ansicht.

Die moderne Philosophie steht nicht nur auf gespanntem Fuß mit dem Theismus, sie rechnet im allgemeinen nicht mit einem persönlichen Gott; sie ist atheistisch, für sie gilt, was Nietzsche sagte: „Gott ist tot!"

In der Tat, entweder behauptet man, daß die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann, daß wir von Gott nichts wissen können, dann zählt Gott in der Philosophie nicht, oder man konstruiert den monistischen Gottesbegriff. Im Monismus ist aber Gott kein persönliches, intelligentes Wesen. Im Monismus ist Gott alles und nichts, er ist überall und nirgendwo, er hat keine Vernunft und keinen Willen. Denn Gott ist das eine Sein, welches für sich, getrennt von den Einzeldingen, keine selbständige Existenz hat, sondern vollständig aufgeht in den Einzeldingen. Es ist klar, daß man mit dem monistischen Gottesbegriff keine Ethik begründen kann.

Paulsen kennzeichnet die Stellung der modernen Philosophie dem Theismus gegenüber folgendermaßen: „Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen (welche Gott als Persönlichkeit der Welt gegenüberstehend auffaßt), dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führt zum Atheismus. Hinzuzufügen wäre dann aber: „Der Atheismus in diesem Sinne ist offenbar nicht das Ende, sondern erst der Anfang der Philosophie[1]."

Eine Philosophie aber, welche als Abschluß zur Negation eines persönlichen Gottes führt oder mit der Negation eines persönlichen Gottes als Bedingung der Philosophie anfängt, kann keine Sittlichkeit, keine Ethik begründen.

[1] Eth. I, p. 393.

Jodl[1] glaubt an die Möglichkeit einer monistisch-atheistischen Ethik. Sein Gedankengang ist kurz folgender. Der Monismus[2] will eine „immanente und nicht konsequente Ethik, eine humane, soziale Ethik und nicht eine religiöse." Denn der Monismus „ist eine rein immanente Weltanschauung[3]." „Der Monismus gilt — ob mit Recht oder mit Unrecht, will ich einstweilen noch dahingestellt sein lassen — als eine atheistische Denkweise, als ein hinter einem philosophischen Begriff sich verbergender Atheismus[4]." Daß der Monismus mit Recht als Atheismus bezeichnet werden muß, ergibt sich aus den Worten Jodls selbst, indem er sagt: „Wir Monisten sind überzeugt, daß alle Begriffe von Gott nichts anderes sind, als höchste, heiligste Begriffe des Menschen von seinem eigenen Wesen. Daß Gott und Mensch freilich untrennbar zusammengehören; aber nicht so, wie die alte Religion es gemeint hat, daß Gott den Menschen geschaffen, sondern vielmehr so, daß der Mensch Gott schafft, immer vollkommener, immer vergeistigter, je mehr er selbst Geist und vollkommen wird[5]." Ein Gott, der vom Menschen geschaffen wird, der im Werden sich befindet, ist kein Gott. Der Gott Jodls ist die selbstvergötterte Menschheit. Folgerichtig ist es, wenn Jodl ferner betont, „daß der moderne Monismus seinem innersten Wesen nach der Religion fern steht[6]." — „Daß die Religion im historischen Sinne als Ausblick ins Transzendente, als Jenseitsglaube, als Verdopplung der Welt, in einem monistischen Gedankenkreise keine Rolle mehr spielen kann, brauche ich hier nicht zu erörtern[7]."

Wir bleiben dabei, daß der Monismus mit Recht als Atheismus gilt. Nur macht sich Jodl den Einwurf: „Der Atheismus scheint mit der Gottheit zugleich die ethische Bedeutsamkeit des Lebens zu leugnen[8]." Er antwortet mit der Behauptung, daß gerade die neueste Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik, wie sie sich in den letzten drei Dezennien vollzogen hat, die völlige Klarheit und Gewißheit erbracht hat, „daß Sittlichkeit ohne Mitwirkung religiöser oder transzendenter Vorstellungen möglich ist[9]." Jodl

---

[1] Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart. 1911.
[2] A. a. O., p. 21.
[3] A. a. O., p. 23. [4] A. a. O., p. 13. [5] A. a. O., p. 34. [6] A. a. O., p. 29. [7] A. a. O., p. 28. [8] A. a. O., p. 13. [9] A. a. O., p. 18.

nimmt den Wunsch für die Tat, die Hauptfrage ist, ob die wahre Sittlichkeit und Ethik im Monismus möglich ist.

Die Ethik von Jodl ist ein evolutionistischer Sozialismus, ein sozialer Eudämonismus, der Menschheitsdienst[1]. Die Menschheit ist sich Selbstzweck. Solange die Ethik die Wissenschaft sein will von den vernünftigfreien Handlungen des Menschen, insofern sie mit den objektiv-transzendentalen letzten Zweck desselben in Berührung stehen, ist eine Ethik, eine Sittlichkeit ohne Mitwirkung religiöser und transzendenter Vorstellungen nicht möglich.

Alf. Fouillée[2] spricht von der aktuellen Krise der Ethik und äußert sich folgendermaßen: „Tout est remis en question.“ Alles steht in Frage, kein einziges Prinzip scheint solid festgestellt zu sein. Man könnte erschütternde Seiten darüber schreiben „comment les dogmes moraux finissent“. Um aus dieser Krise herauszukommen, müßte man, meint Fouillée, durch den methodischen Zweifel alle bisherigen Moralsysteme zersetzen und dann untersuchen, ob es möglich ist, mit den Trümmern der verschiedenen Systeme eine neue Ethik zu konstruieren. Wir glauben nicht, daß ein solcher Versuch gelingen würde. Mit Bacon sagen wir: error est in prima digestione: die moderne Philosophie besitzt nicht jene Bedingungen, welche zur Konstruktion einer Ethik notwendig sind. Folgerichtiger scheint uns Wahle zu sein[3], der rundweg erklärt, „die spekulative, theoretische Ethik ist unbedingt bankrott geworden. In der Philosophie ist nichts mehr zu hoffen, und die kritische Summe des Haltbaren muß gezogen sein.“ Als Ergebnisse der modernen Philosophie bezeichnet Wahle[4]: „Erstens: es gibt keine theoretische, sondern nur eine praktische Ethik. — Zweitens: es gibt gar kein ethisches Ideal, ethische Maxime oder Formel.“ Und wie soll dann die praktische Moral begründet werden? „Für diejenigen, sagt Wahle, welche glauben, daß ein höherer Wille sich ihnen offenbart hat, gibt es nur ein Gesetz: diesen Verkündigungen und Geboten unbedingt, ohne jede Rücksicht nachzukommen. Für die anderen, die sich ungebunden glauben, gibt es in aller Ethik nur des Staates: sic volo, sic jubeo oder vielmehr educo: in der ethischen

[1] A. a. O., p. 27, 36, 37.
[2] Critique des Systèmes de Morale contemporaine, Préface.
[3] Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 2. Aufl., p. 516.
[4] A. a. O., p. 518.

Not müssen sich die, die ohne Gott sind, eine Autorität schaffen. Der Staat soll sie erziehen, gemäß des Typus eines annähernd Glücklichen[1]." Somit würde die Ethik allerdings aufgehört haben, eine philosophische Disziplin, die praktische Philosophie zu sein; der Bankrott wäre vollständig.

Nach unserer Ansicht gibt es nur eine mögliche Lösung des ethischen Problems, diejenige, welche durch die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Begriffe und Prinzipien der Philosophia perennis gegeben ist.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p 39—74, 158—181, 320—338; VI, 153—167)

Glaubensbegriff des hl. Thomas

Wir müssen unsere Darstellung der Lehre des Aquinaten mit einer kurzen Untersuchung über dessen Glaubensbegriff abschließen, allerdings nur soweit die fides implicita in Betracht kommt. Ritschl (p. 14) und Hoffmann (I, 103ff.) behaupten nämlich, daß nach Thomas der Glaube eine Abart des Wissens sei, und zwar ein undeutliches und unselbständiges Wissen. In dieser Behauptung steckt der eigentliche Hauptangriff Ritschls und Hoffmanns, daß nämlich Thomas keinen Heilsglauben, sondern nur ein ganz unklares und nur auf die menschliche Autorität der Kirche gestütztes Wissen um die „Glaubenslehren" kenne, daß also der Glaube schon an sich bei Thomas fides implicita sei. Der gleiche Vorwurf wird später in verschärftem Maße gegen den „jesuitischen Glaubensbegriff" erhoben. Zum Verständnis der Anklage muß daran erinnert werden, daß nach Ritschlscher Dogmatik der Glaube nicht dem Verstande zuzuweisen ist (Hoffmann I, 106), bzw. daß nur „Werturteile" Gegenstand des Glaubens sein können (Ritschl, p. 73). Der gegenteilige Standpunkt des Aquinaten soll nun als fides implicita gebrandmarkt werden[2].

---

[1] A. a. O., p. 485, 518.

[2] Zum Thema siehe K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. — Ziesché behandelt hauptsächlich Bonaventura, aber

Gewiß ist nach Thomas der Glaube wie das Wissen eine Verstandesfunktion (q. 4 a. 2). Aber die Funktion, in welcher der Glaube generisch mit anderen Verstandesfunktionen übereinkommt, ist nicht das Wissen, sondern das Denken oder Erkennen. In diesem Sinne definiert Thomas ausdrücklich das Glauben mit Augustin als: „cum assensione cogitare" (q. 2 a. 1). Allgemein und ohne weitere Bestimmung besagt ihm das „cogitare" soviel wie: etwas denken, erkennen („cogitare sumi potest communiter pro qualicunque actuali consideratione intellectus"). Genauer und mehr im eigentlichen Sinne genommen (magis proprie) deutet Thomas das cogitare als ein noch nicht zu vollkommener Erkenntnis gelangtes Denken, das darum noch mit einem Suchen verbunden ist — etwa unser „Nachdenken" — („dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis"). In diesem Sinne, sagt Thomas, drücke das cogitare das eigentliche Wesen des Glaubens aus („in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui est credere"). Denn das Wissen besage ein Denken mit sicherer Zustimmung ohne weiteres Suchen, der Zweifel und die Meinung besage einen Gedanken ohne sichere Zustimmung, Glaube besage ein Denken oder Erkennen mit sicherer Zustimmung, aber ohne innere Einsicht. Alle Denkfunktionen kommen darin überein, daß wir etwas denken, erfassen, erkennen; das Wissen hat mit dem Glauben die sichere Zustimmung gemeinsam, unterscheidet sich aber von ihm durch den Mangel an innerer Einsicht. Darum ist der Glaube (als Verstandesfunktion) ein sicheres, aber unvollkommenes Erkennen. Aus eben diesem Grunde treibt der Glaube zu weiterer Forschung an (fides quaerens intellectum) und bedarf der Hilfe der Gaben des Verstandes (intellectus) und der Wissenschaft (scientiae) (q. 8 und 9). Das Wesen des Glaubens besteht also nicht in einem „unselbständigen Wissen" — was ja auch ein innerer Widerspruch wäre —, sondern in einer sicheren erkennenden Zustimmung, die sich aber nicht auf innere Einsicht in das Geglaubte, sondern auf das Zeugnis der Offenbarung stützt (q. 1 a. 1 — „non enim fides de qua loquimur,

unter Berücksichtigung der Entwicklung in der Scholastik. Siehe besonders p. 32—45, 76—114. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der ... Scholastik.

assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae fides innititur, tanquam medio").

Hoffmann übersieht vollständig den Unterschied von Erkennen oder Denken und Wissen. Darum folgert er stereotyp: „Der Glaube als ein nicht nur undeutliches, sondern auch unselbständiges Erkennen zeigt sich also im Vergleiche mit dem deutlichen und selbständigen Erkennen des Wissenden als eine Abart des Wissens" (108). Thomas aber unterscheidet zwischen Wissen und Erkennen. Das Wissen besagt ein Erkennen auf Grund der eigenen Einsicht in die gewußte Sache, der Glaube eine Erkenntnis und Zustimmung auf Grund des Erkennens und der Autorität Gottes. Daraus folgt also umgekehrt, daß der Glaube kein Wissen sei, auch keine Abart des Wissens, sondern eine vom Wissen verschiedene Verstandesfunktion[1]. Auf der Verkennung des Unterschiedes von Wissen und Verstandesfunktion beruhen die weiteren Gründe Hoffmanns (I, 103 ff.). Dieser schreibt: „Ist das Wissen ein Sehen, der Glaube aber in irgendwelcher Weise auch ein Sehen, so kann der Glaube nur eine Abart des Wissens sein" (I, 103). Aber der Glaube ist eben nach Thomas in keiner Weise ein „Sehen", sondern nur Erkenntnis! Ferner: nach Thomas „kann ein Teil der Objekte des Wissens auch durch den Glauben angeeignet werden" (104). Gewiß, weil ein und dasselbe Erkenntnisobjekt unter verschiedenen Bedingungen von dem einen gesehen, von dem anderen geglaubt werden kann. Wenn Hoffmann weiter darauf hinweist, daß auch ein und dasselbe Objekt nach Thomas gewußt und geglaubt werden kann (105), so hat er die diesbezügliche Unterscheidung bei Thomas nicht verstanden. Ein und dieselbe Sache (obiectum materiale) ist sowohl Gegenstand des Wissens wie des Glaubens, wie Christus für die Apostel Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung und des Glaubens war; dann ist aber nicht die gleiche Erkenntnis Gegenstand des Glaubens und Wissens. Daß das, was geglaubt wird, nur eine prädikative Bestimmung des gewußten Gegenstandes bedeutet (107), ist für unsere Frage belanglos. Nun erhebt sich aller-

[1] „Fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquid cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed ex visione eius cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia". S. Th. I q. 12 a. 13 ad 3.

dings die Schwierigkeit, daß Erkenntnisse und Lehren, die Gegenstand des Wissens sind, auch definierte Dogmen sind, wie z. B. die Erkenntnis der Existenz Gottes. Hoffmann behauptet, daß Thomas der Frage „ausweiche", ob bezüglich einer solchen Lehre sich Glauben und Wissen in demselben Subjekte vereinigt denken lassen (104). Aber wenn Hoffmann es für psychologisch undenkbar hält, „daß derjenige, welcher aus Vernunftgründen vom Dasein Gottes überzeugt ist, sich der Zumutung (!) fügen wird, dasselbe auch noch zu glauben" (105), so spricht er nur die Meinung von Thomas aus, allerdings in einer verunglückten Form. Thomas sagt einfach: „de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia cum fide" (II. II. q. 1 a. 5 ad 4), also kann die Existenz Gottes nur von solchen geglaubt werden, welche sie nicht demonstrativ beweisen können (ad 3). Aber warum wird sie dann als Glaubenslehre aufgestellt? Weil die Existenz Gottes Fundament aller eigentlichen Glaubenslehren ist „et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent" (ad 3). Diese Antwort ist alles eher als ausweichend! Sie bildet auch den Inhalt des corpus articuli (vgl. noch q. 2 a. 10 ad 2). Mit mehr Recht kann man sagen, die Antwort behebe nicht die ganze Schwierigkeit. Immerhin aber die Schwierigkeit, die Thomas aufstellt: „quaedam quae in fide continentur, sunt demonstrative probata". Neuere gehen umgekehrt vor: Die Existenz Gottes ist ein allen zum Glauben vorgelegtes Dogma. Nun ist sie aber beweisbar. Also ist ein Dogma beweisbar. Diesem Argument gegenüber ist aber zu bemerken, daß der Gott, dessen Beweisbarkeit das Vatikanum definiert, der Gott des Christentums, der Offenbarung ist. Der Sinn der Definition ist nicht nur dieser: es läßt sich ein Gott als Schöpfer und Herr des Weltalls beweisen, sondern dieser: die Existenz des Gottes, der Inhalt und Gegenstand der Offenbarung ist, die Existenz des im Glauben übernatürlich erkannten Gottes, ist natürlich beweisbar. Der nackte Satz von der Existenz eines Schöpfergottes kann Gegenstand des Wissens sein, der Satz von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes, wie das Christentum an ihn glaubt, ist ein von allen im Glauben zu erfassendes Dogma, d. h. niemand kann beweisen, daß der bloß vernunftgemäß erkannte Gott dreifaltig sei. Die Berechtigung dieser Unterscheidung findet eine starke dogmen-

geschichtliche Bestätigung in der Geschichte des Gnostizismus, der den Gott des Christentums vom Gott der Wissenschaft, bzw. der Gnosis unterscheiden, ja trennen wollte und den christlichen Schöpfer und Erlöser dem philosophischen Gotte unterordnete — ein Beweis, daß mit der philosophischen Erkenntnis der Existenz Gottes dem christlichen Dogma über die Existenz Gottes noch nicht Genüge getan ist. So ist also Gottes Dasein in einer Hinsicht von allen und schlechthin zu glauben, kann aber in einer anderen Hinsicht von einigen[1] wissenschaftlich gewußt werden. Das ist eben die Unterscheidung des hl. Thomas von der „diversa ratio cognoscibilis", wofür er das Beispiel anführt, daß wir Gottes Einheit wissen, seine Dreifaltigkeit aber nur glauben können (l. c., ad 4).

Gerade die These des hl. Thomas, daß ein und dieselbe Erkenntnis nicht zugleich Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein könne, daß ein und dasselbe nicht zugleich und in derselben Hinsicht geschaut (visum) oder gewußt (scitum) und geglaubt werden könne, daß also Wissen und Glauben sich ausschließen (II. II. q. 1 a. 4. 5), ist doch wohl der schlagendste Beweis, daß der Glaube nach Thomas keine Abart des Wissens ist, sondern eine dem Wissen ungleichartige Verstandesfunktion, eine andere Art von Erkenntnis. Durch diese These hat Thomas vielmehr wie keiner vor ihm die vom Wissen verschiedene Eigenart des Glaubens klargestellt. Wir wollen darum noch näher darauf eingehen.

Thomas hat als erster klipp und klar den Satz aufgestellt, daß man nichts zugleich und unter demselben Gesichtspunkte glauben und wissen könne. Er hat aber damit unseres Erachtens doch nur den Sinn der früheren Tradition richtig formuliert. Albert der Große[2], Petrus von Tarantasia[3], Bonaventura[4] und Alexander von Hales[5] geben noch zu, daß ein und dasselbe Gegenstand des Glaubens und Wissens zugleich sein könne. Aber alle diese besagen eigentlich nur, das ein und derselbe materielle Glaubens g e g e n-

---

[1] Das Vatikanum definiert nicht, daß a l l e Menschen tatsächlich Gottes Dasein sicher erkennen. Damit entfällt der von Hoffmann statuierte Widerspruch des hl. Thomas mit dem Vatikanum (I, 103[1]).

[2] 3 d. 24 a. 9.

[3] 3 d. 24 a. 5.

[4] 3 d. 24 a. 2 q. 3.

[5] Summa III q. 68 m. 7 a 3.

stand zugleich geglaubt und in irgendeiner Beziehung gewußt werden könne, fügen aber ebenso alle bei, daß dies nicht unter dem gleichen Gesichtspunkte geschehe oder geschehen könne. Thomas frägt aber nicht, ob eine und dieselbe Sache zugleich geglaubt und gewußt werden könne, sondern ob eine und dieselbe formelle Erkenntnis zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein könne. Das verneinen aber dem Sinne nach auch Albert und Bonaventura. Letzterer gibt vorerst zu, daß nichts „secundum idem" geglaubt und sinnenfällig geschaut werden könne, weil der Glaube eine „cognitio aenigmatica" besage, was ein Schauen ausschließe (3 d. 24 a. 2 q. 1). Wohl aber könne man etwas in einer Beziehung glauben, in anderer Hinsicht sehen. Im a. 3 stellt er eine „scientia apertae comprehensionis" als mit dem Glauben unvereinbar hin. Dann erklärt er eine „scientia manuductione ratiocinationis" als mit dem Glauben vereinbar (l. c.). Er begründet dies aber damit, daß diese Erkenntnis zu keiner absoluten Evidenz führe, daß z. B. die Erkenntnis der Existenz und Einheit Gottes kein Schauen Gottes besage, noch auch eine Erkenntnis, wie die Dreifaltigkeit der Personen mit der Einheit der Natur vereinbar sei[1]. Bonaventura behauptet also, daß die wissenschaftlichen Beweismittel keine volle und klare Einsicht in die Glaubensobjekte zu verschaffen vermögen und darum immer noch Raum für den Glauben übrig bleibt. Damit gibt er aber indirekt zu, daß soweit etwas auf wissenschaftlichem Wege klar erkannt und bewiesen wird, es nicht Gegenstand des Glaubens sein könne. Nun ist es klar, daß das Verhältnis der Einheit Gottes zu seiner Dreipersönlichkeit, d. h. die Dreipersönlichkeit des einen Gottes nicht Gegenstand natürlicher Erkenntnis ist. Wir beweisen, daß es nur einen Gott gibt, und glauben, daß dieser eine Gott dreipersönlich sei — dies sind aber zwei ganz verschiedene Erkenntnisse. Ebenso ist die natürliche Erkenntnis Gottes verschieden vom einstigen Schauen Gottes. Bonaventura beweist also nur, daß der eine Gott zugleich

[1] „Scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse et Deum esse unum: tamen cernere, ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi per institiam fidei emundetur". 3 d. 24 a. 2 q. 3.

Gegenstand des Glaubens und des Wissens sei, aber unter verschiedenem Gesichtspunkte. Wenn er am Schlusse der Quaestio sagt, daß Wissen und Glauben „respectu eiusdem“ vereinbar seien, so ist damit die gleiche Sache gemeint[1]. Weil aber Bonaventura betont, daß der Glaube eine Sache mehr erkenne oder klarer, so lehrt er nicht, daß eine und dieselbe formelle Erkenntnis Gegenstand des Glaubens und Wissens sein könne, schließt dies vielmehr aus. Thomas aber hat als erster die Frage präzis gestellt, ob ein und dieselbe formelle Erkenntnis zugleich dem Glauben und Wissen angehören könne. Er verneint sie, weil jedes Wissen — das „Wissen“ im strengen scholastischen Sinne genommen — eine Einsicht, eine Art Schauen besagt. Bonaventuras Fragestellung ist also noch ungenau; seine These geht aber dem Sinne und der Tendenz nach auf die des hl. Thomas hinaus[2].

Ähnlich wie Bonaventura drückt sich Petrus von Tarantasia aus. Er sagt: „Scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improportionabilitate intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem“ (3 d. 24, q. un., a. 5).

Wie Bonaventura sagt auch Albert: „fides et scientia sunt de eodem“ (3 d. 24 a 9). Aber auch Albert stellt die Frage nicht im gleichen Sinne wie Thomas — auch bei ihm lautet die genaue Frage: Kann etwas, eine Sache, zugleich Gegenstand natürlicher Erkenntnis und der Glaubenszustimmung sein. Er beantwortet sie folgendermaßen: Da der Glaube eine Erkenntnis und der Glaubensinhalt nicht vernunftwidrig ist (contra rationem), kann der Glaube sich auf Vernunftgründe stützen, die aber nur einleitende Motive, nicht eigentlicher Grund der Zustimmung sind (fides .. potest habere rationem inductivam, non probativam) (d. 24. a. 1). Der Glaube ist also eine Zustimmung zu nicht eingesehenen Sachen (laus fidei est assentire ei, quod non videtur — a. 2), denn der Glaube stützt sich auf die Autorität der Offenbarung (l. c.), doch so, daß er Vernunfteinsicht

[1] Im gleichen Sinne ist auch Bonaventuras Lehre zu verstehen, daß etwas aus einem zweifachen Grunde, aus einem stringenten und einem probablen (3 d. 24 a. 2 q. 2), bzw. aus einem Hauptgrund (wegen der Autorität Gottes) und einem sekundären Grunde (3 d. 24 a. 2 q. 3 sol. 3) Zustimmung finden könne.

[2] Damit ist allerdings nicht gesagt, daß Bonaventura ihr tatsächlich zugestimmt hätte.

und Vernunftgründe nicht ausschließt, außer falsche (ad 1—4). Glaube und Wissen gehen also auf die gleiche Sache — fides et scientia sunt de eodem“, aber fügt Albert bei „non secundum idem“ (d. 24 a 9). Allein auch dieses „non secundum idem“ hat nicht den gleichen Sinn wie bei Thomas, sondern wie Albert selbst erklärt: „fides non assentit propter rationem, sed ratio ibi est sub fide et similiter scientia“, d. h. die Vernunft kann die Glaubenslehren irgendwie glaubwürdig machen, aber nicht beweisen. In diesem Sinne gibt er auch die für die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen angeführten Gründe ohne weiteres zu. Albert untersucht also die Frage der Vereinbarkeit von Glauben und „Wissen“ unter einem noch weiteren und allgemeineren Gesichtspunkte als Bonaventura. Wenn er beide für vereinbar erklärt, so sagt er nur, daß es auch ein Wissen in bezug auf Glaubensgegenstände geben könne, d. h. ein Wissen der Glaubensmotive, ein auf den Glauben gestütztes theologisches Wissen. Insofern ist auch Albert nicht gegen die These des hl. Thomas. Seine Lehre steht der These des Aquinaten vielmehr bereits näher. Vorerst erklärt Albert, daß der Glaube „de non apparentibus“ sei (d. 24 a. 2. 3), dann lehrt er: „fides... potest habere rationem inductivam, non probativam“ (d. 24 a. 1), endlich gibt er ausdrücklich zu: „hoc modo, quo fides est de articulo illo (aliquo?), non potest esse scientia vel ratio de eodem“ (a. 1 ad 2), weil, wie die Objektion sagt, „scita sunt valde apparentia“. Eine und dieselbe Sache kann Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein, aber nicht in gleicher Hinsicht, sondern Gegenstand des Glaubens auf Grund der Offenbarung, Gegenstand des Wissens auf Grund eigener Einsicht, was aber nicht in bezug auf die gleiche Erkenntnis der Fall sein kann. Albert leitet bereits zu Thomas über.

Richard v. Middletown folgt Bonaventura. Ein und dasselbe kann nicht aktuell secundum idem gewußt und geglaubt werden, weil der Intellekt nicht einer und derselben Wahrheit aktuell aus Notwendigkeit und nicht aus Notwendigkeit zustimmen kann. Weil aber keine Beweisführung uns ein so vollkommenes Wissen verschaffen kann, daß jedes Rätsel ausgeschlossen wäre, kann etwas habituell zugleich gewußt und geglaubt werden (3 d. 24 a. 1 q. 5)[1].

[1] Vom Artikel der Existenz Gottes schreibt Richard: „Deum esse unum eo modo quo articulus fidei est, probari non potest per na-

Auch Scotus[1] stellt und beantwortet die Frage noch im Sinne der vorthomistischen Tradition, wenn sich auch der Einfluß des hl. Thomas bemerkbar macht. Scotus unterscheidet zwei Fragen[2]: 1. ob geoffenbarte Glaubenslehren überhaupt Gegenstand des Wissens sein können — auf diese Frage will er nicht eingehen —, 2. ob man über Glaubenslehren zugleich Glauben und Wissen haben könne. Unter Wissen (scientia) versteht Scotus jede sichere und evidente Erkenntnis (accipitur pro omni notitia certa accepta ex evidentia rei), näherhin eine sichere, notwendige, mit Evidenz aus einleuchtenden Prinzipien abgeleitete Erkenntnis. Auf Grund dieses Wissens- und Wissenschaftsbegriffes lehrt nun Scotus: 1. Ein und dasselbe kann nicht zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens im eigentlichen Sinne sein[3]; 2. wohl aber ist mit dem Glauben ein auf diesen gestütztes theologisches „Wissen" vereinbar.

Das ist die traditionelle Antwort, doch so, daß der Gegensatz von Glauben und Wissen in der Formulierung des hl. Thomas ausgesprochen erscheint. Trotzdem polemisiert Scotus gegen Thomas, dem er Selbstwiderspruch vorwirft. Scotus kommt aber dazu nur dadurch, daß er zwei Fragen miteinander vermengt, nämlich die Frage, ob Glaubenslehren auch gewußt werden könnten, und die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie[4]. Scotus bestreitet, daß die Theologie eine eigentliche und wirkliche (vera) Wissenschaft sei, weil sie nicht auf unmittelbar einleuchtende Prinzipien zurückgehe, oder von solchen abhänge[5].

---

turale lumen demonstratione tali per quam illa veritas sine enigmate videatur", d. h. insofern der Inhalt des Wissens und des Wirkens Gottes im Artikel eingeschlossen ist.

[1] Vgl. Parth. Minges, Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nach Duns Scotus, p. 49f., 86—121.

[2] 3 d. 24 q. un. Eine ausführliche Analyse der Quaestio gibt Minges, a. a. O., p. 86 ff.; siehe ebendort Referat über andere Texte, p. 80 ff.

[3] „Cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei et per consequens conclusio non est scientifica."

[4] Über die Frage des wissenschaftlichen Charakters der Theologie in der Hochscholastik siehe: Engelb. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis, BGPhM XI, 3—4 (Scotus p. 28f, 36—44; Thomas p. 41—43, 71f.)

[5] „Simplices credunt omnia, quae Ecclesia, implicite nec sciunt fidem explicare nec defendere, ideo illi qui hoc sciunt, habent habitum

Thomas vertritt dagegen die Theologie als wirkliche und wahre Wissenschaft. Scotus folgert daraus, daß Thomas dann nicht festhalten könne, daß nichts zugleich geglaubt und gewußt werden könne, bzw. daß Thomas sich widerspreche.

Allein Scotus hat nicht den ganzen Inhalt der Lehre des Aquinaten berücksichtigt. Offenbar will Thomas die Theologie nicht als eine aus natürlich evidenten Prinzipien abgeleitete Wissenschaft hinstellen, vielmehr als eine aus den Offenbarungslehren gewonnene Erkenntnis. Darum bezeichnet Thomas die Theologie als eine subalternierte Wissenschaft, d. h. als eine Wissenschaft, die ihre Prinzipien von einer anderen Erkenntnis oder Wissenschaft empfängt. Jede Wissenschaft muß nämlich in letzter Linie auf evident eingesehene Prinzipien zurückgehen. Sprechen wir von Wissenschaft oder Wissen ohne weitere Bestimmung, so verstehen wir darunter ein auf natürlich evidenten, selbst eingesehenen Prinzipien beruhendes Wissen: in diesem Sinne versteht es Scotus und auch Thomas, wo er die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen lehrt. Die Prinzipien einer Wissenschaft können aber auch von einer anderen Erkenntnis entlehnt sein, so daß sie für uns natürlicherweise nicht evident sind, wohl aber jener anderen höheren Erkenntnis, durch die sie vermittelt werden. Eine solche Wissenschaft nennt Thomas eine subalternierte, d. h. der höheren Erkenntnis untergeordnete (l. c.). Da die Theologie ihre Prinzipien durch die Offenbarung erhält und die Offenbarungslehren nur dem göttlichen Erkennen, bzw. der seligen Anschauung Gottes evident sind, lehrt Thomas, daß diese Theologie zwar eine Wissenschaft sei, aber eine dem Erkennen Gottes und der seligen Anschauung subalternierte[1].

Thomas würde sich nun allerdings selbst widersprechen, wenn er einerseits Glauben und Wissen als unvereinbar er-

---

distinctum a fide, . . . nec ille habitus innititur principiis evidenter notis in aliquo lumine . . . Non tamen est scientia ut describitur a philosopho nec est scientia habenti fidem."

[1] Scotus bestreitet zwar auch dies. Die Theologie sei Glaubenswissenschaft und hänge nicht von der Metaphysik ab. Das letztere ist richtig, beweist aber nichts; das erstere beweist gerade das Gegenteil, daß nämlich die Gewißheit der Theologie und damit ihr wissenschaftlicher Charakter in letzter Linie auf der Evidenz des Wissens Gottes und der Seligen beruht.

klärte und anderseits die Theologie als eine auf natürlicher Einsicht beruhende Wissenschaft, als Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, hinstellen wollte; es liegt aber kein Widerspruch vor, wenn er die Theologie als eine vom göttlichen Erkennen abhängige, diesem subalternierte Wissenschaft behauptet. Thomas bietet mit der Anerkennung der Theologie als Wissenschaft wiederum nur eine genaue Formulierung der traditionellen Lehre, daß die Glaubenslehren zwar nicht Gegenstand natürlicher Vernunfteinsicht und soweit nicht Gegenstand des „Wissens" sein können, daß es aber eine auf dem Glauben aufbauende höhere Erkenntnis der Offenbarungslehren gebe. Den Schlüssel zur Verteidigung dieser Erkenntnis als Wissenschaft gab ihm der Begriff der Subalternation der Wissenschaften. Scotus hat den Schlüssel gekannt, aber nicht verwendet[1].

Der Gegensatz von Glauben und Wissen wird also von der ganzen Hochscholastik anerkannt[2], wenn auch die Unvereinbarkeit beider in bezug auf die gleiche Lehre erst von Thomas scharf ausgesprochen wurde. Auch Scotus stimmt ihm hierin zu, trotz anderweitiger Differenz, eben auf Grund der theologischen Tradition. Die ganze Entwicklung zeigt jedenfalls deutlich, daß Thomas den Glauben nicht als Abart des Wissens betrachtete.

Die ganze Behauptung, daß nach Thomas der Glaube eine Abart des Wissens sei, ist unseres Erachtens nur aufgestellt, um die Unselbständigkeit des Glaubens in der thomistischen Lehre behaupten zu können. Da bei

[1] Das hat auch Minges, a. a. O., p. 115 nicht getan. Richtiger Krebs, a. a. O., p. 48, 71f. Auf die Frage der Berechtigung der Lehre von der Subalternation können wir hier nicht eingehen, vgl. Krebs a. a. O., p. 42, 31*—38*, 48*—50*. Leider hat aber Krebs seine Untersuchungen nicht bis auf Capreolus ausgedehnt, der als erster die Wissenschaftlichkeit der Theologie im Sinne des hl. Thomas konsequent verteidigte und erklärte, Defensiones, Prolog, q. 1 und III 25, obwohl er gewiß nicht zu den „bescheidener begabten" Verteidigern des Aquinaten (p. 71) gehört.

[2] Auf die weitere Entwicklung der Frage werden wir nicht eingehen. Wenn spätere Scholastiker Glauben und Wissen für vereinbar erachteten, so geschah es, weil ihr Begriff des „Wissens" ein weiterer war als der des Aquinaten und Scotus. Sie scheiden also eigentlich aus der Frage aus. Ganz im Sinne des Aquinaten definiert aber das Vatikanum den Glauben als ein Fürwahrhalten der Offenbarungslehren nicht wegen der Einsicht in ihre innere Wahrheit (non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam), sondern wegen der Autorität der Offenbarung Gottes. Sess. 3 c. 3 D. 1789.

Ritschl Selbständigkeit das Wesen der Persönlichkeit bildet, besagt ein „unselbständiges Wissen“ bei ihm so viel wie ein unpersönliches Wissen, einen nicht auf eigener Überzeugung begründeten Glauben, also Köhlerglaube, fides implicita im strengsten Sinne. Das ist ja der Hauptvorwurf Ritschls und Hoffmanns, die eigentliche Anklage gegen die fides implicita. Daß eine solche Deutung weit abweicht vom Gedanken des hl. Thomas, bedarf nach unserer bisherigen Darstellung keiner langen Begründung mehr.

Der Glaube ist insofern unselbständig, als ihm die eigene Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenslehren abgeht (q. 8 a. 2), dagegen ist der Glaube selbständig als vitale, bewußte und freie Verstandeszustimmung; ferner als Zustimmung, die sich auf eigene Einsicht in die Notwendigkeit dieser Zustimmung gründet („non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi“ (q. 1 a. 4 ad 2); ferner, insofern der Gläubige einsieht, daß alle gegen den Glauben vorgebrachten Schwierigkeiten nichts gegen diesen beweisen („cognoscimus quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, inquantum scienter homo intelligit, quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae sunt fidei“ q. 8 a. 2); endlich, weil eine bewußt auf Gottes unfehlbare Autorität aufgebaute Zustimmung viel sicherer ist als eine auf fehlbare menschliche Erkenntnis aufgebaute (q. 4 a. 8 c. und ad 2). Der Glaube ist also nach Thomas unselbständig, insofern seine Zustimmung nicht auf eigener Einsicht, sondern auf Gottes wesenhafter Wahrheit und auf der Unfehlbarkeit der von Gott erleuchteten Kirche beruht; durch diese Vermittlung ist er aber bewußte, sichere, persönliche und in diesem Sinne selbständige Überzeugung. An sich stellt darum der Glaube eine wertvollere Erkenntnis als das Wissen dar, weil das Objekt höher und die Gewißheit stärker ist: „minimum quod potest habere de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus“ (I q. 1 a. 5 ad 1).

Nun bleibt noch die „Undeutlichkeit“ des Gegenstandes des Glaubens. Aber in welchem Sinne ist dieser Ausdruck zu verstehen? Thomas definiert in der q. 4 a. 1 im Anschluß an das „argumentum non apparentium“ des Hebräerbriefes den Glauben als „firma adhaesio intellectus

ad veritatem fidei non apparentem". Er erklärt seine Definition selbt wie folgt: „Per hoc quod dicitur ‚non apparentium', distinguitur fides a scientia et intellectu, per quae aliquid fit apparens", während beim Glauben „per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt". Das „non apparere" schließt also das Wissen oder Schauen des Glaubensgegenstandes aus oder mit anderen Worten deren Evidenz für den Glaubenden. Die neuere Theologie gibt darum das non apparere mit „inevidentia" wieder. Diese Nichtevidenz allein schafft aber noch keinen Glauben, sondern erst das Eintreten der Autorität Gottes an Stelle der Evidenz. Ritschl (p. 13, 53) und Hoffmann (vgl. I, 278) verstehen aber die Undeutlichkeit dahin, daß an Stelle der Einsicht „die Beteiligung der Willensfreiheit", „der formale Willensakt" trete. Sonach wäre der Glaube eine Zustimmung, die in keiner Weise auf Einsicht, sondern nur auf einem Willensakt, beim Katholiken schließlich auf dem Gehorsam oder auf der Unterwürfigkeit gegen die Kirche beruhte. Das ist die immer wiederkehrende grundfalsche Deutung des thomistischen, bzw. katholischen Glaubensbegriffes, die Ritschlsche Idee von fides implicita.

Thomas lehrt allerdings — und an diese Worte klammert sich die gegnerische Meinung an — daß die Glaubenszustimmung nicht vom einleuchtenden Objekte, sondern vom Willen abhänge (II. II. q. 1 a. 4): „intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem: ideo assensus accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum" (q. 2 a. 1 ad 3), oder: „ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis" (q. 2 a. 9). Die hier zu stellende Frage lautet aber: Was für ein Willensakt bewirkt denn die Glaubenszustimmung? Es ist der Willensakt der Unterwerfung unter die Offenbarung oder die Autorität Gottes (q. 1 a. 1; q. 2 a. 10) oder kurz unter Gott (q. 2 a. 9); darum wird der Glaube Gehorsam genannt, als Willensbereitschaft zur Erfüllung der Gebote Gottes (q. 4 a. 7 ad 3). Dieser Akt der Unterwerfung unter die Autorität Gottes bewirkt die Glaubenszustimmung im Verstande. Schon in dieser Beziehung ist der Glaubensakt mit Einsicht verbunden, weil er einer Lehre aus einem bestimmten und bewußten Motive zustimmt: „non enim fides assentit

alicui nisi quia est a Deo revelatum" (q. 1 a. 1). Aber auch der Willensakt selbst ist kein arbiträrer oder blinder. Der Willensakt der Unterwerfung unter Gott beruht auf der allgemeinen Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Glaubenslehre („sub communi ratione credibilis"): „non enim crederet nisi videret ea esse credenda" (q. 1 a. 4 ad 2). Darum sagt der Aquinate: „ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est, interiori instinctu (Erleuchtung) Dei invitantis" (q. 2 a. 9 ad 3). Dazu kommt eventuell die Einsicht, daß die Glaubenslehren selbst nicht unmöglich seien (q. 2 a. 10 ad 2), bzw. die Lösung aufgeworfener Schwierigkeiten (I q. 1 a. 8). Den Hauptpunkt bildet aber die Glaubensgnade, die den Geist des Menschen erleuchtet und zum Glauben antreibt (q. 1 a. 4 ad 3), zum Unterschiede von Nichtglaubenden, denen diese Einsicht fehlt (q. 1 a. 5 ad 1); mit der engeren Glaubenserleuchtung sind dann die beiden Gaben des Heiligen Geistes, die des Verstandes und der Wissenschaft verbunden, die den Menschen dahin erleuchten, daß er die Glaubenslehren richtig erfaßt (penetrare, capere) und ein richtiges Urteil darüber hat, ob etwas zu glauben sei (q. 8 a 6). Das Verhältnis des Glaubens zur Kirche haben wir schon oben gesehen. Es ist also weder der Glaubensakt selbst noch der die Glaubenszustimmung veranlassende Willensakt blind oder arbiträr, vielmehr sind beide im höchsten Sinne geistig motiviert, bei aller Nichtevidenz der Glaubenslehre selbst. Eine fides implicita im Ritschlschen Sinne, d. h. einen intellektuell nicht motivierten Glauben gibt es nach Thomas gar nicht: „non enim fides, de qua nunc loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum" (q. 1 a. 1) und das aus guten Gründen. Die spätere Theologie hat diese Gründe, die motiva credibilitatis, weiter entwickelt, ja ihrer Untersuchung eine eigene Disziplin gewidmet, die Apologetik. Das Vatikanische Konzil hat den Standpunkt gebilligt (D. 1790). Ritschl aber will an Stelle der Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung seine „Werturteile" setzen, die nämlich die ihrem direkten Inhalte nach „undeutlichen" Glaubensgegenstände insofern deutlich machen, „als ihr Wert für die Erlösung der Menschen zur Seligkeit einleuchtet" (p. 77). Aber was für einen Wert können noch so sehr einleuchtende Heilseinrichtungen haben, wenn deren Tat-

sächlichkeit nicht feststeht? Auch der Katholik weiß den Wert der Heilsmittel sehr gut zu schätzen, aber auf Grund der Überzeugung von ihrer Existenz, die ihm Gottes Offenbarung und der Glaube geben. Das Ritschlsche Werturteil aber, mag es noch so sehr „erlebt“ sein, ist ein in der Luft hängendes Werturteil: die Glaubensgegenstände selbst bleiben nicht nur „undeutlich“, sondern überhaupt intellektuell unerreicht und unerreichbar, außer im „Werturteil“ — fides implicita bis zum äußersten! Darüber kann uns auch die Betonung des „Erlebens“ nicht hinwegtäuschen; bei gläubigen Protestanten wird durch Vermittlung der Glaubensgnade der wirkliche Glaube ohne reflektiertes Bewußtsein die Grundlage des Werturteils sein, bei bloß wissenschaftlichen Geistern die wissenschaftliche Überzeugung und Anschauung der Wertmesser für die christlichen Lehren und Heilswege bilden. Thomas hat den Glaubensbegriff auf die absolute Wahrheit der göttlichen Offenbarung, bzw. Gottes selbst, eingestellt. Sein Glaubensbegriff lautet darum nicht: „unselbständiges und undeutliches (d. h. arbiträres) Wissen“, sondern: Zustimmung zur göttlichen Offenbarung in freiwilliger Unterwerfung unter die Autorität Gottes — kein Köhlerglaube, sondern auf edler, auf bis zu Gott reichender Erhebung des Geistes beruhende Erkenntnis göttlicher Dinge — eine „supernaturalis cognitio“ (q. 8 a. 6). Die Tugend des Glaubens „facit intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem“ (De Veritate, q. 14 a. 8). Der Glaube ist zwar nach der Auffassung des hl. Thomas kein „Vertrauen“, kein „Erlebnis“, sondern Fürwahrhalten, verstandesmäßige Zustimmung. Aber weil diese auf Grund der Majestät und Autorität der göttlichen Offenbarung erfolgt, ist er einerseits unfehlbare sichere Wahrheitserkenntnis, anderseits höchste sittliche Unterordnung unter den Quell und Maßstab aller Wahrheit, die substanzielle Wahrheit Gottes; ja, wenn der Glaube mit der Liebe verbunden ist, vereint der Glaubensakt selbst die Seele des Menschen in vollkommener Weise mit dem Ziele und Quell aller Sittlichkeit mit Gott. So ist der Glaube eine sittliche Tat, sei es in der Form von fides explicita oder implicita[1].

[1] q. 4 a. 5, quaest. disp. de spe, a. 1. Über die Information durch die Liebe, siehe unsere Ausführung in „Reue und Bußsakrament“, p. 13—16, bzw. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theologie, B. XXI (1907), p. 79—83.

Richard von Middletown und Duns Scotus

Den Abschluß in der Genesis der fides implicita-Lehre bilden Richard von Middletown[1] und Duns Scotus[2].

Richardus von Middletown (Mediavilla, † c. 1306) erklärt in seinem Sentenzenkommentar: „articuli fidei sufficienter et plene explicite continentur in Symbolo Apostolorum“ (3 d. 25 a. 2 q. 1). Wie Bonaventura unterscheidet er nämlich eigentliche Glaubenslehren (principaliter credenda), dann natürlich erkennbare Glaubenslehren als Grundlagen und endlich aus den Glaubenslehren sich ergebende Folgerungen (l. c., vgl. d. 24 a. 1 q. 5 ad 3). Vor der Ankunft Christi war der Glaube an den Erlöser notwendig „implicite vel explicite, sub velamine vel sine“ (3 d. 25 a. 3 q. 1), um „modo debito“ dem Endziele zuzustreben, fides explicita aber nur „secundum mensuram et modum revelationis sibi factae“ (l. c. q. 2); wer überhaupt keine Offenbarung erhalten, brauchte nur das zu glauben, was das Naturgesetz sagt (l. c. a. 4). In der Begründung legt Richard besonders darauf Gewicht, daß ein jeder seine Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele erkenne und damit auch die Notwendigkeit übernatürlicher Heilsmittel[3]. Nach Christi Ankunft müssen die maiores alle Artikel explizite glauben, wenn auch nicht alle deren wissenschaftliche Auslegung zu kennen brauchen (diese Einschränkung kennt nicht erst Richard, wie Hoffmann I, 131 meint); die minores dagegen sind nicht verpflichtet, alle Artikel

[1] Hoffmann I, 130—134, über Robert Grosseteste s. Hoffmann I, 128—130.

[2] Hoffmann I, 134—150.

[3] Ad hoc quod homines essent digni salute aeterna necessarium erat eis, ut illam modo debito intenderent . . . et se posse ad illam pertingere debito modo cognoscerent, quod esse non poterat nisi de via pertingendi ad illam salutem aliquam cognitionem haberent . . . Cum autem cognoscerent illam salutem esse supernaturalem oportebat ut cognoscerent se non posse ad illam pertingere via naturali tantum, sed via supernaturali generi humano a Deo provisa . . . per mediatorem“ . . . a. 3 q. 1. „Lex naturae praecipiebat credere mediatorem implicite in hoc, quod credere praecipiebat aliquam viam salutis humano generi a Deo esse provisam“ l. c., ad 3. „Semper necessarium fuit ad salutem credere naturam humanam ordinatam ad talem perfectionem ad quam non posset pertingere nisi per aliquod speciale adiutorium providentiae divinae, quamvis qui illud esset in speciali communis populus ante Christi adventum credere non teneretur“ (d. 25 a. 3 q. 2 ad 3).

explizite zu glauben, sondern nur einige, nämlich jene, „qui magis sunt necessarii ad dirigendum in finem et qui in Ecclesia sollemnizantur communiter et publice sunt articuli: so Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Christi Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr zum Gerichte (a. 4). Daneben besteht allerdings die Pflicht, Häresien zu vermeiden (vitare errorem), denn das ist ein negatives Gebot. Es kann auch von allen erfüllt werden „vel recurrendo ad orationem vel ad virorum probatorum instructionem vel tenendo se in generali, quod de hoc crederet illud, quod tenet ecclesia sancta“ (d. 25 a. 3 q. 1 ad 3). Die Kirche ist hier die glaubende Kirche, aber nicht wie Hoffmann (I, 132) und Seeberg (a. a. O., p. 23) meint, als bloße collectio fidelium, sondern die glaubende Kirche in Verbindung mit der lehrenden. Jedenfalls setzt auch Richard den explizierten Glauben an die Wahrheit des Glaubens und der Lehre der Kirche voraus und erst in diesem Glauben kann man jeden Irrtum vermeiden und glaubt man implizite alle Artikel. — Die Unterscheidung von implicite und explicite credere bedingt keinen anderen Glauben (eadem fides secundum speciem, d. 25 a. 3 q. 2), wie denn auch die credenda im Laufe der Zeit nicht vermehrt, sondern nur expliziert worden sind: „fides non crevit quantum ad credendorum multitudinem per novorum articulorum additionem, sed per implicatorum explicationem, quia quae aliquo tempore implicite proponebantur credenda et implicite credebantur, postea per processionem temporis explicite sunt ad credendum proposita et explicite credita“ (3 d. 25 a. 5 q. 1). Offenbar bewegt sich auch Richard auf der „alten Linie“ [1].

Duns Scotus († c. 1308) stellt an die Spitze seiner Untersuchung über den Glauben die Unterscheidung von fides aquisita und infusa. Scotus stellt vorerst als sicher hin [2], daß es eine fides aquisita an die Offenbarungslehren gebe (quod in nobis est fides revelatorum credibilium aquisita). Die fides aquisita besteht nach ihm im Glauben an die kirchlichen Lehren auf Grund der menschlichen historischen Autorität der Kirche [3] In diesem Sinne

[1] Weiteres siehe bei Hoffmann I, 130—134.
[2] 3 d. 23 q. 1.
[3] Vergl. R. Seeberg, Theologie des Duns Scotus, 129 ff., Hoffmann I, 135 ff.

legt er das Augustinische Wort aus: „Evangelio non crederem etc.“ Der Glaube sei eben ex auditu. Diese fides aquisita ist natürlich erworben: „Tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in scriptura est in nobis fides aquisita generata ex auditu et ex actibus nostris, qua eis firmiter adhaeremus[1].“ Durch die Autorität der Kirche ist auch die Gewißheit des Glaubens bereits genügend gesichert, so daß von dieser Seite aus kein weiterer Glaube nötig wäre[2].

Zweitens stellt Scotus eine fides infusa auf. Die Tatsache einer solchen steht ihm außer Zweifel, denn sie werde ausdrücklich von der Heiligen Schrift und der Tradition gelehrt (vgl. Arausicanum, c. 5, D. 141). Dagegen erscheint ihm der Daseinsgrund, die theologische Begründung einer fides infusa weniger sicher. Vorerst weist er die Begründung des hl. Thomas zurück, daß nämlich der Glaube ein übernatürlicher sein müsse, weil er sich auf die Autorität der übernatürlichen Offenbarung stütze. Scotus wendet ein, bei dieser Voraussetzung glaubte man nicht eigentlich an eine Glaubenslehre (z. B. von der Trinität), weil man ihr nur als von Gott geoffenbart zustimmte (quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate)[3]. Auch müßte die Tatsache der Offenbarung einer Lehre wieder anderswoher bewiesen oder geglaubt werden. Ebenso wie die thomistische Begründung verwirft Scotus eine andere (Bonaventura?). Nach dieser soll die übernatürliche Glaubensgnade den Mangel an Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenslehren ersetzen. Gott würde nicht als durch eine übernatürliche Offenbarung zu uns sprechende Autorität übernatürlichen Glauben begründen, sondern als Erkenntnisgegenstand auf außergewöhnlichem und übernatürlichem Wege die Verstandeszustimmung auf sich richten und an sich ziehen. Auf natürlichem Wege zieht die innere Evidenz der Termini die Verstandeszustimmung nach sich. Eine derartige Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse ist uns aber natürlicherweise unmöglich. An deren Stelle haben wir im Glauben unvollkommenere Art von Zustimmung. Diese kann aber in uns auch durch etwas bewirkt

[1] 3 d. 23 q. 1.
[2] l. c., coroll.
[3] Scotus verwechselt hier Glaubensgrund mit Glaubensobjekt.

werden, das die Zustimmung bewirkende Kraft von unvollkommen erkannten Begriffen ersetzt (per aliquid supplens causalitatem terminorum imperfecte cognitorum), nämlich durch Gott: Gott zieht als Objekt unmittelbar und so auf übernatürliche Weise die Glaubenszustimmung auf sich und gießt zu diesem Zwecke in unsere Seele den Glaubenshabitus, der darum auch unmittelbar auf Gott selbst geht und mittelbar auf die einzelnen Glaubenslehren als verschiedene Bestimmungen Gottes[1]. Auch diese Begründung lehnt Scotus als nicht beweisend ab, hauptsächlich, weil auch so immerhin die Glaubenszustimmung durch die fides aquisita bedingt wäre und die Erfahrung uns von nichts Weiterem Zeugnis gebe (nec aliquis experitur alia in tali assensu).

Erfahrung und Vernunft können somit eine fides infusa nicht beweisen. Diese wird nur durch den Glauben bestätigt: „non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui[2] nisi praesupposita fide[3].“ Den Zweck und die Aufgabe der fides infusa sieht Scotus positiv darin, daß durch den übernatürlichen Glaubenshabitus den Menschen eine über die fides aquisita hinausgehende vollkommenere Glaubenszustimmung gegeben werde: nämlich eine intensivere und sichere. Denn wenn auch schon die fides aquisita Sicherheit gibt, so doch keine so große, wie die fides infusa.

Scotus lehrt also einen doppelten Glauben: der Gläubige glaubt die Artikel fide aquisita und fide infusa, wie z. B. den

---

[1] „Deus supplet vicem obiecti. — Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut obiectis secundariis assentimus per habitum. — Fides respicit Deum sicut primum obiectum, de quo sicut de obiecto primo continente huiusmodi veritates formamus huiusmodi veritates complexas: Deus est trinus. Nec credo, hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo, sed ille habitus immediate inclinat in articulos fidei. — (Fides) tamen est obscura, quia licet firmiter inclinet intellectum in talia ut obiecta, tamen non facit ea presentia ex evidentia rei.“

[2] Durch die Wendung: inesse alicui hat Scotus allerdings den Fragepunkt verschoben. Das gilt auch von der folgenden Wandlung „sicut credo Deum esse trinum, ita credo me habere fidem infusam.“

[3] Nicht der kirchliche „Positivismus“, noch ein unklares Bedürfnis, den religiösen Glauben „irgendwie in seiner Besonderheit gegenüber dem natürlichen Erkennen“ abzugrenzen (Seeberg, a. a. O., p. 141 f.), hat Scotus zur Annahme der fides infusa bewogen, sondern die Erkenntnis, daß der übernatürliche Charakter des Heilsglaubens ausdrückliche Glaubenslehre sei.

Artikel von der Kirche (auch Hoffmann gibt dies gegen Ritschl zu, I, 142) „requiritur necessario cum fide infusa fides aquisita ex auditu". Das Verhältnis beider fides besteht also bei Scotus nicht darin, daß die fides infusa nur eine Ergänzung der aquisita wäre — dies finden wir bei Gabriel Biel — sondern die infusa stellt eine neben der aquisita bestehende höhere, sicherere, übernatürliche fides vor[1]. Darum können wir auch Seeberg nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Die eigentliche Realität des christlichen Lebens bleibt doch der erworbene Glaube, der eingegossene Glaube gibt ihm nur eine gewisse Leichtigkeit und Kräftigkeit[2]." Dafür war Scotus ein zu guter Theologe. Das Hauptgewicht des Heilsglaubens liegt bei Scotus auf der fides infusa, für welche die aquisita als Voraussetzung, Sprungbrett und Begleitung dient. Die fides infusa stützt sich auf die aquisita, weil die fides ex auditu ist und dieser durch die fides aquisita vermittelt wird. Ferner soll die fides aquisita „in confuso" die Autorität Gottes einschließen. Scotus bringt dafür folgende Analogie. Wie wir gewissen Grundsätzen, bevor wir sie tiefer und genauer verstehen gelernt haben, gewissermaßen „assensu confuso" zustimmen, nach errungener wissenschaftlicher Einsicht aber sie klar (distincte) erfassen, so stimmen wir den Glaubensartikeln vorerst wegen der Autorität der Kirche fide aquisita unklar (confuse) zu; wenn uns aber Gott die Glaubensgnade verliehen hat, so stimmen wir ihnen klar zu (distincte) und bewußt und unmittelbar um des göttlichen Glaubens willen. Schon die fides aquisita würde also, wenn auch noch dunkel, unbewußt, um der Autorität Gottes willen den Artikeln zustimmen, die infusa aber bestimmt und bewußt[3]. R. Seeberg schreibt von einem „Zweifel" über die Existenz einer fides infusa, der „in der Theologie geblieben" sei[4]. Allein gerade Scotus legt kategorisch Zeugnis dafür ab, daß die fides infusa in Schrift und Tradition feststeht und darum vom Theologen nicht in Zweifel gezogen werden kann. Zweifelhaft ist ihm nur die Begründung

[1] Damit ist allerdings nicht ein doppelter Glaubens**akt** gelehrt.

[2] A. a. O., p. 137.

[3] Daraus ergibt sich auch die Unrichtigkeit der Deutung Hoffmanns, als ob die Kirche für Scotus nur als „collectio fidelium", als eine Art von Staat in Betracht komme, sowie, daß die fides aquisita als „gehorsame Unterwerfung unter die Gesetze" der Kirche zu deuten sei (I, 142f., Seeberg, p. 142).

[4] A. a. O., p. 141.

der inneren Notwendigkeit. Ursache davon ist einerseits die Lehre von der fides aquisita, anderseits die Ablehnung der Glaubensanalyse des hl. Thomas, die Scotus übrigens nicht durchweg richtig darstellt. Der eigentliche Grund der Schwierigkeit scheint mir übrigens darin zu liegen, daß die Tradition ausdrücklich nur die entitative Übernatürlichkeit des Glaubens aussprach. Darum konnte Scotus den Mangel einer psychologischen Begründung behaupten. Sachlich hat indes auch Scotus wenigstens ein übernatürliches Materialobjekt des Glaubens anerkannt, nämlich die göttlichen Geheimnisse und Gott selbst. Jedenfalls hatte er mehr als die „Empfindung", daß das Objekt des Glaubens etwas Übernatürliches sei, daß also im Menschen ein darauf gerichtetes übernatürliches Leben erzeugt werden müsse[1]. Während jedoch Thomas aus der Übernatürlichkeit des Material- und besonders des Formalobjektes auf die subjektive und entitative Übernatürlichkeit des Glaubens schließt, läßt sich Scotus durch dialektische Schwierigkeiten daran verhindern. Die Auffassung des hl. Thomas ist indes nicht nur Gemeingut der Theologie, sondern auch vom Vatikanischen Konsil sanktioniert worden.

Die positiven Glaubensforderungen des Duns sind die traditionellen, aber in vorthomistischer Formulierung[2]. Vorerst ist zum Heile für alle Menschen die fides infusa notwendig, denn die Seele ist Gott nur wohlgefällig, wenn der Wille mit der Liebe und der Verstand mit dem Glauben geschmückt sind. Ferner ist ein actus implicitus an alle Glaubenslehren nötig. Ein solcher ist aber mit dem habitus gegeben — „tunc enim habetur actus implicite, quando habetur habitus". Es gibt also kein Heil ohne einen übernatürlichen Glauben, der an sich und habituell alle Glaubensartikel umfaßt. Dieser habituelle und implizite Glaube genügt aber für jene, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, nicht. Bei solchen ist vielmehr auch ein Glaubensakt, „ein actus distinctior et explicitus" notwendig. Es ist aber nicht notwendig, daß alle zu allen Zeiten alle Glaubensartikel „explicite et distincte" glauben, weil Gott niemanden zu etwas Unmöglichen verpflichtet. Für die maiores gilt die Verpflichtung bezüglich aller Artikel des Symbols. Für die Allgemeinheit stellt Scotus die Forderung auf, daß

[1] R. Seeberg, a. a. O.
[2] 3 d. 25 q. 1.

„quilibet habens usum rationis tenetur pro aliquando ad aliquem actum explicitum et maxime ad illa, quae sunt grossa ad capiendum, sicut quod Christus natus et passus et alia quae pertinent ad redemptionem. Sic igitur omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando". Die anderen Artikel muß ein jeder wenigstens „in generali" glauben, „ut scilicet credat, quod Ecclesia credit". Es ist also nicht notwendig, daß ein jeder alle Artikel „explicite et distincte" glaube, weil Gott niemanden zu etwas Unmöglichen verpflichtet. Wenn darum einer so „rudis" wäre, daß er nicht fähig wäre, die Ausdrücke „Natur" und „Person" zu verstehen, so brauchte ein solcher keinen „actus explicitus" über Gottes Einheit in der Natur und Dreifaltigkeit in den Personen so „distincte" zu haben wie gebildete Kleriker; es genügte für einen solchen, der nicht einmal die Ausdrücke versteht, daß er glaube, „sicut Ecclesia credit" (l. c.)[1] Damit ein Glaubensakt zustande kommt, muß nämlich sowohl der Glaubenshabitus (habitus inclinans determinate in verum) als auch die Kenntnis der Glaubenslehre (credibilia aliquo modo praesentia) mitwirken. Darum muß ein jeder so viel glauben als ihm Glaubenslehren von anderen erklärt (explicita) wurden (l. c. ad 3, XV, 79)[2]. In praxi

[1] Hoffmann I, 145 folgert aus diesen Worten, daß Scotus die fides implicita auf den Artikel von der Trinität ausdehne. Allein Scotus will nur im Sinne der alten Terminologie von den rudis keinen „distinkten" Glauben an das Dreifaltigkeitsgeheimnis verlangen. Darum spricht Scotus von einem Verstehen der Ausdrücke „Natur" und „Person", was ja zum expliziten Glauben an den dreieinigen Gott nicht notwendig ist; ebenso spricht Scotus von einem Glauben „wie ihn die Kleriker haben". Im gleichen Sinne erklärt er d. 24. q. un.: „Simplices credunt omnia, quae Ecclesia, implicite nec sciunt fidem explicare nec defendere." Es ist aber bezeichnend, daß Scotus selbst die Unkenntnis der Kunstausdrücke von Person und Natur nur bei wenigen rudes voraussetzt, im allgemeinen also eine weitgehende Kenntnis des Symbols annimmt. Hoffmann (I, 147) nimmt mit Ritschl an, daß selten über die Dreifaltigkeit gepredigt wurde. Dem steht aber vorerst das Fest Dreifaltigkeit entgegen, dann die tausendfache Veranlassung zur Erwähnung der Dreifaltigkeit, bzw. der drei göttlichen Personen. Wer einigermaßen die damalige Literatur kennt, wird nicht die Mutmaßung aufstellen, daß die drei göttlichen Personen unbekannt waren. Nach Hoffmanns Deutung hätte man nicht einmal allgemein expliziten Glauben an den einen Gott gehabt, da mancher rudis den Ausdruck „Einheit des Wesens" nicht verstehen dürfte. Damit richten sich auch die weiteren Folgerungen Hoffmanns (p. 147, 150).

[2] Hoffmann I, 150 findet darin „ein besonders starkes Zugeständnis an die fides implicita". Aber Scotus beruft sich ja nur auf

und allgemein gesprochen hat jetzt der simplex das explizite zu glauben, was „communiter in Ecclesia praedicatur" (l. c. XV, 73). Im Alten Bunde war wenigstens der Glaube an den Schöpfer-Gott und „confuse" an den Erlöser notwendig, denn dadurch wird der Mensch Mitglied der Kirche und wie der Glaube an den Schöpfer für das Geschöpf, so ist der Glaube an den Erlöser für den Erlösungsbedürftigen notwendig (l. c. ad 3, XV, 78 f.).

Charakteristisch ist die Auffassung des explicite und implicite. Den expliziten Glauben faßt Scotus noch als ein distincte cogitare, wie es der Magister, Albert und Bonaventura getan, während Petrus von Tarantasia und Thomas ein actu cogitare (explicite) und distincte cogitare unterschieden. Das implicite credere faßt Scotus wie Alexander von Hales als ein habituelles Glauben. Nach Thomas wird etwas implizite geglaubt, insofern es in einem aktuell oder explizite Geglaubten enthalten ist und virtuell mitgeglaubt wird, nach Scotus, indem der Glaubenshabitus darauf gerichtet ist. Thomas verlangt (außer bei Kindern) von allen Gläubigen einen Glaubens*akt*, der alle Glaubenslehren explizite oder implizite umfaßt; Scotus verlangt habituellen Glauben für alle Artikel, einen Glaubensakt aber nur für bestimmte Artikel. Das credere quod Ecclesia credit besagt auch bei Scotus vorerst einen Glaubensakt an die Wahrheit des katholischen Glaubens im allgemeinen (in generali), dann die Funktion der Kirche als Glaubensregel. Auch Scotus faßt also den impliziten Glauben nicht als bloße moralische oder juristische Unterwürfigkeit unter die Kirche.

Die ganze Lehre des Duns Scotus steht somit noch auf dem Boden der vorthomistischen Tradition: sie bedeutet keine „Neuerung", sondern eine konservative Reaktion[1].

---

das Prinzip, das schon Hugo von St. Victor aufgestellt und nach ihm alle Scholastiker beachtet haben. Hoffmann scheint übrigens die Worte des Scotus dahin zu deuten, daß ein jeder nur so viel explizite zu glauben habe, als er *einsehe*, während der Sinn doch ist, daß niemand eine Lehre explizite zu glauben habe, deren *Sinn* er nicht zu *erfassen* vermöge. Was ich in keiner Weise verstanden oder erfaßt habe, kann ich doch nicht *explizite* glauben!

[1] Die Beurteilung der historischen Stellung des Duns Scotus im Rahmen der Scholastik läßt überhaupt immer noch zu wünschen übrig. Minges hat mit Recht in seinen verschiedenen Arbeiten über Scotus die protestantische Anschauung, z. B. von R. Seeberg, zurückgewiesen, als ob Scotus ein Neuerer im Sinne der modernen oder protestantischen Lehre gewesen wäre. Anderseits ist aber auch jene

Eben deswegen gehört seine Lehre nicht an die Spitze der weiteren Entwicklung unserer Lehre, sondern an das Ende der Genesis derselben[1].

Ansicht nicht allgemein richtig, die Scotus eine die damalige Tradition überholende neue Lehre zuschreibt. Dies ist zumal dann nicht richtig, wenn man die damalige Tradition mit der Lehre des hl. Thomas gleichsetzt. So schreibt Minges, a. a. O., p. VII: „Niemand bestreitet, daß Scotus ein scharfsinniger, durchaus selbständiger Geist war, der in vielen Punkten seine eigenen Wege ging, gar oft von der sententia communis, wie sie speziell vom hl. Thomas vertreten wird, abwich." Die Lehre des hl. Thomas stimmt gewiß nach Substanz und Inhalt mit der Tradition seiner Zeit überein, aber gerade sie bot nach Formulierung und Folgerungen sehr viel des Neuen. Gerade dieses Neue des „Opinans" bekämpft nun Scotus, und zwar auf Grund der alten Tradition, die Scotus allerdings oft in seinem Sinne deutet. Scotus bedeutet darum eine Reaktion der traditionellen Richtung gegen den durch Thomas vertretenen Fortschritt. Wenigstens in unserer Frage steht Scotus ganz auf dem Standpunkt der vorthomistischen Lehrtradition und übt von diesem aus seine Kritik an Thomas.

[1] Interessante Beiträge zur fides implicita-Lehre enthält Denifles Sammlung: „Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio" (Quellenbelege zu Luther und Luthertum). In den mittelalterlichen Kommentaren zu Rom. 1, 17 „Justitia Dei in eo revelatur ex fide in fidem" wird das „ex fide in fidem" als Glaubensfortschritt erklärt und dieser teilweise ausdrücklich als ein Fortschritt von der fides implicita zur explicita bestimmt (p. 93, 97, 113, 119, 202), teils als Fortschritt vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Glauben (p. 11, 13, 19, 25, 27, 85, 223, 249) (= ex fide testamenti veteris, legis, synagogae, prophetarum, patriarcharum in fidem novi testamenti, Evangelii, Apostolorum, Ecclesiae), teils als Fortschritt vom Glauben an einen Artikel an mehrere oder alle Artikel (p. 58, 60, 91, 97, 108, 112, 123, 131, 137, 147, 152, 162), teils als Fortschritt vom Glauben der maiores (praedicantium, annuntiantium, seminantium) zum Glauben der minores (credentium, oboedientium, metentium), vom Glauben der Anfänger zu dem der Fortschreitenden, vom Glauben an die Typen und Figuren an die Erfüllung usw. (Siehe unser Register zum genannten Werke in Luther und Luthertum I² am Schluß, p. XVI d.).

In all diesen Erklärungen erscheint der fortgeschrittene, explizite Glaube als genauere, bestimmtere und vollkommenere Erkenntnis des früher Geglaubten. So schon die Glossen zum Lombardus: „Ideo unus Deus dicitur coli in V. T. qui manifeste loquitur de uno Deo (Deut. 6, 4); sed ibi non est expressa notitia Trinitatis . . .; in novo testamento est expressa et ideo dicitur coli Trinitas in N. T. potius quam in veteri" (Denifle, p. 97 f.). Ähnlich Guericus de S. Quintino O. P. († um 1245): „In Veteri explicite credebatur articulus de uno Deo quia expressus erat in lege . . . Articulus autem de Trinitate non erat ita expressus; unde non tenebantur credere explicite" (Denifle p. 113). Sehr treffend erklärt Johannes de Casali O. M. († nach 1375) die fides velata. Er schreibt: „Lex prima

Schwierigkeiten gegen die fides implicita-Lehre

Ritschl und Hoffmann sprechen viel von den Gründen „zugunsten“ der fides implicita. Sie meinen damit die verschiedenen objectiones oder die pro und contra. Diese Redeweise ist aber nicht ganz zutreffend. Was von Hoffmann und Ritschl als Gründe für die fides implicita angeführt wird, sind Schwierigkeiten gegen die geforderte fides explicita. Nur unter diesem Gesichtspunkte ist auch eine richtige Würdigung der Einwände und Antworten möglich[1].

Die Einwände gegen die Verpflichtung zur fides explicita (und damit indirekt für die Zulassung der fides implicita) lassen sich auf drei Klassen zurückführen, nämlich: daß die geforderte fides explicita unmöglich sei, daß die Forderung das Seelenheil vieler gefährde und daß sie

---

erat figura novae legis et totus ille status novi testamenti figurativus (1 Cor. 10); figura vero ducit licet imperfecte in cognitionem rei figuratae; et hoc est quod dicit: Prius autem quam veniret fides sc. revelata et explicita in evangelio, sub lege custodiebamur, per cultum unius veri Dei, conclusi in eam fidem, quae revelanda erat; est enim eadem fides in novo et in veteri testamento, sed in veteri erat implicita et figuris velata, in novo vero est explicita et revelata“ (Denifle, p 202). Ebenso Augustin de Favaroni († 1443): „Haec est igitur iustitia Dei, quae in Evangelio revelatur, quae in lege et prophetis occultabatur, et sicut testamentum novum in veteri velabatur et Christus figurabatur, qui in Evangelio revelatur. Ideo dicitur: ex fide in fidem, ex fide sc. veteris Testamenti in fidem novi, ex fide figurarum in fidem rerum exhibitarum“ (Denifle, p. 223). Ähnlich schreibt (nach Denifle 1515—16) noch Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief: „Eadem crediderunt patres quae nos, una fides, licet illi obscurius. Sicut et modo docti idem credunt quod rudes, sed tamen clarius. Itaque sensus (von ex fide in fidem) videtur esse, quod iustitia Dei sit ex fide totaliter (d. h. aus dem Glauben an alle Artikel), ita tamen, quod perficiendo non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem.“ (Denifle, p. 316).

[1] Hoffmann und Ritschl haben zu wenig auf die scholastische Methode geachtet. Die eigentliche Begründung der Lehre steht im corpus articuli. Die pro und contra sind die traditionellen, für die Lösung der aufgeworfenen Frage in Betracht kommenden Autoritäten, Prinzipien, Argumente und Schwierigkeiten. Dies erklärt auch den Umstand, daß, wie Hoffmann wegwerfend bemerkt (I, 116), bei den Scholastikern die pro und contra sich wie „eine ewige Krankheit“ forterben. Die scholastische Methode verlangte, daß alle damals pro und contra bestehenden Momente gewürdigt wurden. Eine streng wissenschaftliche Methode muß dies auch heute noch fordern. Allerdings lief bei der Scholastik auch mancher unnütze Ladenhüter mit.

unberechtigt sei, da auch ein geringeres Maß genüge. Die Unmöglichkeit der geforderten fides explicita wird damit begründet, daß die Voraussetzung der fides explicita, die Kenntnis der Offenbarung, nicht in der Gewalt des Menschen liege, ja tatsächlich oft fehle. Oder daß auch bei Kenntnis bzw. Gegebensein der Offenbarung das notwendige Verständnis derselben mangle (rudes, simplices). Hier rückt der Fall eines in weltabgeschiedener Wildnis (in silvis) aufgewachsenen Menschen auf. Albert (3 d. 25 a. 2 ad 6) antwortet darauf, nach allgemeiner Ansicht sei es unmöglich, daß jemand, der sich nach Kräften auf die Gnade vorbereitet habe, gar keine Offenbarung weder von Gott noch durch Menschen erhalten habe, da Gottes Vorsehung für alle in gleicher Weise sorge. Ebenso sagt Bonaventura, daß zu jeder Zeit „indubitanter" allen die jeweils nötige Kenntnis zur Verfügung stand, „tum ex dictamine naturae tum ex aliena instructione tum etiam ex Dei inspiratione (Erleuchtung) qui se offert omnibus qui eum requirunt humiliter (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 6). Petrus von Tarantasia meint, daß jedem Menschen wenigstens das Streben nach dem Heile möglich sei (necessaria salutis inquirere), auf Grund dessen ihm die Vorsehung Gottes in keiner notwendigen Bedingung mangeln werde (a. 1 ad 2). Ebenso sagt er in q. 4 a. 1 C. und ad 1 und 2, daß die Kenntnis der Offenbarung auch vom nutritus in silvis wenigstens „praeparative" erlangt werden könne, worauf dann weitere Erleuchtung folge, sei es durch Gott selbst oder einen Engel oder einen Menschen. In gleichem Sinne sagt Thomas in de Verit. q. 14 a. 11 ad 1, daß die göttliche Vorsehung in den notwendigen Heilsbedingungen niemanden im Stiche lasse, der kein Hindernis setze, bzw. das Seinige tue (ad 2). Unter dieser Bedingung sei es „certissime tenendum", daß einem in der Wildnis Aufgewachsenen „Deus vel per internam inspirationem (innere Erleuchtung) revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Cornelium". Alle vier Lehrer berufen sich also auf den Satz, daß Gott facienti quod est in se, für alles zum Heile Notwendige sorgt. Thomas verschließt sich allerdings nicht der Tatsache, daß nicht alle zur Erkenntnis der Offenbarung gelangen, erklärt dies aber aus dem höheren Gesetze der Gnadenordnung: „quod quidem auxilium quibuscunque divinitus

datur, misericorditer datur, quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis aut saltem originalis peccati“ (II. II. q. 2 a. 3 ad 1).

Mit dieser ersten Schwierigkeit steht die zweite in Verbindung, daß nämlich durch die Forderung der fides explicita das Seelenheil vieler gefährdet sei. Vor allem steht das Heil der Heiden in Frage. Thomas bemerkt dazu, daß die Heiden, auch die Gebildetsten, in Glaubenssachen als minores zu behandeln seien und ihnen darum fides implicita an den Erlöser oder in fide prophetarum oder „in ipsa divina providentia“ genügte (de Verit. q. 14 a. 11 ad 5); vielen sei wohl überdies irgendwelche weitere Offenbarung zuteil geworden (II. II. q. 2 a. 7 ad 3). Soweit über die Heiden vor Christi Ankunft; nach Christi Ankunft siehe 1. Obj. Aber auch das Heil vieler Christen erscheint gefährdet; wie viele kennen ihren Glauben nicht! Darauf antwortet Thomas (de Verit. q. 14 a 11 ad 3): In allgemeinen Umrissen können und müssen auch die simplices die Artikel kennen und glauben (vgl. II. II. q. 2 a. 6 ad 2). Bonaventura antwortet darauf: „adeo notitia quorundam articulorum (die explizite zu glauben sind) manifesta est, quod nullus habens usum rationis illos ignoret nisi omnino negligat et contemnat Dei cultum et salutem suam“ (3 d. 25 a. 1 q. 3 — Antwort auf 3. Obj.). Ähnlich antwortet Petrus von Tarantasia (3 d. 25 q. 4 a 1 in c. auf obj. 3). Die vorgeschriebene Kenntnis kann nur aus eigener Schuld, bzw. aus „nimia negligentia“ fehlen. Albert meint lakonisch, nicht wegen Unwissenheit würden Laien zu Häretikern, sondern weil und wann sie gegen besseres Wissen nicht glauben wollten (3 d. 25 a. 4 ad 7). Die Antwort auf die zweite Einwendung lautet also: das geforderte Maß von fides explicita gefährdet niemandes Seelenheil, wenn man irgendwie seine Pflicht erfüllt.

Der dritte Einwand findet aber das aufgestellte Maß für übertrieben, bzw. unbegründet. Besonders erscheint mit Berufung auf Paulus die Behauptung, es genüge der Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung. Darauf gibt Thomas für alle die Antwort: „illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit (d. h. dies ist der Sinn der paulinischen Stelle), non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes (II. II. q. 2 a. 8 ad 1). Petrus erklärt noch, daß jene zwei als „prima prin-

cipia omnium articulorum et credendorum“ notwendig seien (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 1). Besonders geht Albert auf die Schwierigkeit ein, indem er ihr einen eigenen Artikel widmet (3 d. 25 a. 2). Er sagt: jene beiden Lehren seien zwar genügend „accedenti ad Deum“, aber nicht als durch die bloße Vernunft erkennbare Wahrheiten, sondern insofern sie durch die Offenbarung näher bestimmt seien; so auch treibe die Erkenntnis zur Hoffnung und Liebe gegenüber Gott (3 d. 25 a. 2 ad 1—3): jene beiden Artikel wären also allen anderen Artikeln zugrunde liegende Grundartikel. Bonaventura dagegen meint, der Apostel habe an jener Stelle nicht alles zum Heile Notwendige bestimmen wollen (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 1). — Weitere Einwände behaupten, es genüge die bloße „praeparatio animi“, also die fides implicita im Sinne von Ritschl-Hoffmann-Harnack — die Abfertigung dieser Objektion bei Thomas (II. II. q. 2 a. 5 ad 2 und 3) haben wir bereits behandelt. Noch weiter gehen Bedenken wie: es genüge der Glaube an Gottes Güte (II. II. q. 2 a. 8 obj. 3); es genüge ein Glaube „in universali“ (Albert, 3 d. 25 a. 4, obj. 6; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 3, obj. 3) — die Antwort ist in der Lehre der beiden gegeben —; es genüge, der Vernunft zu folgen, worauf Bonaventura antwortet: es genüge nur, wenn man der durch die Gnade erleuchteten Vernunft folge (3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 5); endlich, daß auch die Engel (Albert 3 d. 25 a. 4, obj. 1 und 2, Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 2 a. 4, Thomas, de Verit. q. 14 a. 11 ad 4) nicht in allem expliziten Glauben gehabt hätten, ebenso nicht Adam (Albert, 3 d. 25 a. 2, obj. 4) oder daß im Paradiese z. B. der Glaube an den Erlöser nicht nötig gewesen wäre (Petrus a T., 3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 3). Dazu kommen noch Fragen über den angeblichen Unglauben des Täufers wegen der Ankunft Christi (Thomas II. II. q. 2 a. 7 ad 2, de Verit. q. 14 a. 11 ad 6), über den Glauben des Cornelius usw., worüber Hoffmann sehr eingehend referiert. Wir bemerken zum Schlusse nur noch, daß all diese Einwände, bzw. Bedenken direkt gegen die allgemeine oder eine bestimmte Forderung von fides explicita gerichtet sind, also nicht ohne weiteres als Argumente für die fides implicita bezeichnet werden dürfen. Alle Scholastiker fordern eben ein bestimmtes Maß von fides explicita und dagegen richten sich die angeführten traditionellen Bedenken. Diesen stehen aber auch Einwände

gegen das behauptete Genügen der fides implicita gegenüber.

Gegen das Genügen der fides implicita kehrt immer wieder die Auslegung Gregors d. Gr. von Deut. 27, 8 (lapides) und Lev. 14, 10 (sextarius olei), vgl. Bonaventura, 3 d. 25 q. 3 ad 1 und 2; Albert, 3 d. 25 a. 4 ad 4 und 5, Petrus, 3 d. 25 q. 4 a. 1 obj. 2 c., darüber wiederum berichtet Hoffmann. Wichtiger sind die aus der Natur des Glaubens geschöpften Einwände. Vorerst aus der Heilsnotwendigkeit des Glaubens. Aber eben auf diese Schwierigkeit antwortet die Unterscheidung von fides explicita und implicita, oder vom notwendigen, bzw. genügenden, und vollkommenen Glaubensmaße (Petrus von T., 3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 2; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 3). Bonaventura bemerkt (l. c. ad 6), daß zwar der Glaube in bezug auf alle Artikel gleich notwendig sei „quantum ad assentiendi promptitudinem", nicht aber „quoad instructionem". Albert sagt, die Verpflichtung zum vollen Glauben werde außer durch die fides implicita dadurch erfüllt, daß man keinen Artikel positiv leugne (ut nullum discredat (3 d. 25 a. 4, ad 1 und 3). Thomas antwortet einfach, die Verpflichtung zum Glauben betreffe nicht alle in gleichem Maße (II. II. q. 2 a. 6 ad 1; vergleiche aber das corpus art. 5). Petrus von Tarantasia erklärt, daß der Glaubenshabitus zwar an sich alle in gleicher Weise erleuchte, das Subjekt aber nicht immer in gleicher Weise zur Erkenntnis disponiert sei (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 1); ähnlich Bonaventura, nämlich daß der Habitus zwar eingegossen werde, die Explikation aber durch Belehrung erfolge, und zwar nicht immer in gleicher Weise (3 d. 25 a. 1 q. 3 ad 6). Noch deutlicher erklärt Thomas, daß die Unterscheidung von fides explicita und implicita keinen doppelten Habitus besage, bzw. daß die Einheit des Glaubens jener Unterscheidung nicht im Wege stehe — „non est propter differentiam ex habitu fidei" (de Verit. q. 14 a. 11 ad 6 c). Weiters wird die Analogie der Hoffnung und Liebe mit dem Glauben als Einwand herbeigezogen, da Hoffnung und Liebe explizite funktionieren müssen. Petrus negiert die Analogie (non est simile), denn „speranda sunt pauciora et faciliora et sunt ipsi fini coniuncta, quam ignorare non licet" (3 d. 25 q. 4 a. 1 ad 3). Auch Bonaventura läßt die Analogie nicht oder nicht ganz gelten, denn der Glaube sei Erkenntnis, die eine explizite oder

implizite sein könne, der Gehorsam aber gehe auf die Tat, die sich immer auf Einzelnes beziehe: nur in gewissem Sinne bestehe eine Ähnlichkeit zwischen Glauben und Gehorsam, bzw. Liebe, insofern bei allen die Bereitschaft erfordert sei, unter bestimmten Bedingungen in Funktion zu treten (3 d. 25 a. 1 q. 3 ad 3 und 4). Alberts Antwort lautet ähnlich wie die erste von Bonaventura (3 d. 25 a. 4 ad 9); ebenso die von Thomas in de Verit. q. 14 a. 11 ad 4 C. Diese Antworten sind insofern bedeutungsvoll, als nach ihnen ein Glaube, der nur „Vertrauen“ oder „Erlebnis“ wäre, keine Unterscheidung in explizite oder implizite zuließe, außer im Sinne von Thomas: „diligere non distinguitur per explicite et implicite nisi quatenus dilectio fidem sequitur“ (l. c.).

Eine eigene Kategorie stellt ein praktischer Einwand vor: auch die simplices haben, der Häresie verdächtigt oder angeklagt, über ihren Einzelglauben Rechenschaft abzulegen. Auch muß jedermann jede Häresie vermeiden. All dies ist aber bei fides implicita nicht möglich. Darauf antwortet Petrus von Tarantasia: „Errores vitari possunt sine fide explicita, sc. non recipiendo statim audita, sed dissentiendo vel interrogando circa ipsa. Ubi vero aliter non possent vitari, dico quod tunc tenetur nosse articulum illi errori oppositum fide explicita. Affirmativa quippe praecepta obligant semper, sed non ad semper: negativa vero utroque modo (q. 4 a. 1 ad 4, cf. ad 5). Etwas milder, d. h. negativer drückt sich Thomas aus: ein der Häresie angeklagter simplex braucht nicht alle Artikel explizite zu kennen, er darf nur nicht „pertinaciter contrario alicuius articulorum“ zustimmen (de Verit. q. 14 a. 11 ad 5). In diesem Falle darf es ihm nicht als Schuld angerechnet werden, wenn er auch in einigen feineren Fragen (substilitates) aus Einfalt irren sollte (II. II. q 2 a. 6 ad 2). Bonaventura erinnert daran, daß man Irrtümer gegen den Glauben entweder durch eigenes oder fremdes Wissen vermeiden könne. „Unde aliquis simplex homo, vel vetula, cum audit aliquid novum praedicari, non statim debet assentire, quousque noverit, illud universaliter ad Ecclesia teneri.“ Bei aller fides implicita stehen ihr die Mittel göttlicher Erleuchtung (Glaubenslicht), des Gebetes und menschlicher Belehrung zu Gebote (q. 1 a. 4 sol 2). Albert ist noch unsicher darüber, wie sich die vetula einem Irrtümer pre-

digenden Pfarrer gegenüber verhalten solle (dubie in illo casu respondent doctores): beten, bis Gott sie erleuchtet (unsicher) oder mit der Zustimmung warten, bis sie erfährt, was die Kirche glaubt (a. 4 ad 8).

Für spätere Anschauung charakteristisch ist ein Einwand bei Albert: „auditus omnia explicat et similiter verbum Dei nihil implicite proponit." Antwort: „Licet fides distincte in auditu recipiatur, non intelligitur nisi sub involuto et non distincte" (a. 4 ad 6).

Charakteristik und Resultate der Genesis

Wir haben die Entwicklung von Hugo von St. Viktor bis Scotus als die Genesis der fides implicita-Lehre bezeichnet. Unsere Darstellung wird uns gerechtfertigt haben. Alle Hauptzüge sind gegen Ende des 13. Jahrhunderts gegeben, alle sich später ergebenden Fragen bereits angeregt. Die Entwicklung ist allerdings eine ziemlich komplizierte, wie dies übrigens auch bei anderen Problemen der Früh- und Hochscholastik der Fall ist. Den Ausgangspunkt des Problems bildet die Frage, was denn eigentlich jedermann glauben müsse, um zum Heile zu gelangen. Damit verknüpft sich aber sofort die andere Frage, ob alle Menschen zu allen Zeiten ein gleiches Glaubensmaß besitzen mußten, bzw. ob dieser Glaubensinhalt im Verlaufe der Zeiten gewachsen sei. Die Antwort Hugos von St. Viktor lautet: Alle, im Alten wie im Neuen Testamente, maiores und minores haben den gleichen Glauben, aber in verschiedener Weise, mit verschiedener Erkenntnis seines Inhaltes, indem die minores fide velata in mysterio und im Anschluß an die fides maiorum glaubten, was diese glaubten. Notwendiges Glaubensmaß war aber der Glaube an Gott und die Erlösung. Diese letztere Forderung bleibt eine Grundforderung der ganzen Früh- und Hochscholastik ohne Ausnahme. Petrus Lombardus überträgt die Frage auf die Artikel des Symbols, ob nämlich jedermann alle Artikel des Symbols glauben müsse — eine Fragestellung, die im wesentlichen bis heute geblieben ist. Er antwortet: Alle sind zum Glauben an alle Artikel verpflichtet, aber die maiores zur fides aperta und distincta, die minores zur fides velata oder in mysterio im Anschluß an die maiores, nicht aber ist bei allen Kenntnis des Sinnes und Inhaltes der Artikel erfordert. Innozenz III. setzt an Stelle des Anschlusses

an die maiores den Anschluß an den Glauben der Kirche, welche Formulierung nun sofort allgemein wird und sich mit dem terminus: fides implicita verbindet. Innozenz IV. bestimmt das Glaubensmaß der maiores und minores bereits näher: die Prälaten sollen den ganzen Glaubensinhalt explicite et distincte kennen, die Laien die allgemeine kirchliche Erklärung der Artikel, die Kleriker wenigstens etwas mehr, sofern sie sich nicht theologischen Studien widmen können, wie sie eigentlich sollten. Wilhelm von Auxerre bringt die Gleichung: fides implicita = fides in universali; implicite credere heißt im Anschluß an die Kirche glauben, explizite glauben heißt die kirchliche Lehre über die Artikel kennen und glauben; in diesem Sinne müssen die simplices nicht alle Artikel explizite glauben, sondern nur einige; die übrigen müssen aber implizite geglaubt werden. Wilhelm von Auvergne fordert, daß alle eine bestimmte Anzahl von Artikeln glauben, einige, allerdings nur wenige explizite, expresse, in particulari, aber alle wenigstens „universali et generali credulitate", d. h. im Anschluß an Kirche, Schrift, Propheten, Weise und Heilige. Alexander Halensis, Albertus Magnus, Bonaventura, Petrus von Tarantasia, (Thomas), Richardus de Mediavilla und Scotus verlangen expliziten Glauben an jene Artikel, welche in der Kirche durch Predigt und Festfeiern allgemein verkündigt und erklärt werden. Sie verstehen aber unter fides explicita nicht nur die Kenntnis des bloßen Wortlautes oder Wortsinnes der Artikel, sondern auch Kenntnis von dessen allgemeiner kirchlichen Auslegung, also fides distincta. Thomas unterscheidet aber mit Petrus von Tarantasia zwischen fides explicita und distincta und fordert prinzipiell expliziten Glauben an alle Artikel im Sinne einer bloßen Kenntnis derselben. Zudem bestimmt Thomas das Wesen der Implikation näher, begründet die fides implicita eingehender aus den Bedingungen des Glaubens und betont statt des Anschlusses an die glaubende Kirche mehr den Anschluß an die lehrende Kirche. Scotus führt die bereits von Alexander von Hales angeregte Gleichung von habituellem und implizitem Glauben durch, ebenso die Unterscheidung von fides aquisita und infusa.

Charakteristisch erscheint an der Lösung der Hochscholastik im Vergleich zu der folgenden Entwicklung der Lehre Folgendes: 1. Der Glaubensinhalt wird mit dem

apostolischen Symbol gleichgesetzt; darum lautet die Frage nach dem notwendigen Glaubensmaß konkret: Was muß ein jeder vom Symbol explizite wissen und glauben? 2. Als alle verpflichtendes Maß des expliziten Glaubens werden nicht so sehr diese oder jene Artikel aufgestellt, sondern die in der Kirche durch Predigt und Festfeier allgemein verkündigte und als gemeinhin bekannt vorausgesetzte Lehre, besonders über Gott und Erlösung. Explizite zu glauben ist also die allgemein bekannte Lehre der Kirche (über das Symbol). Die Art und Weise, wie etwas implizite geglaubt werden kann, wird verschieden erklärt: durch Vermittlung typischer Vorbilder (Hugo), durch Anschluß an die maiores (Hugo, Lombarde), an die glaubende Kirche (Wilhelm von Auvergne, Innozenz, Hochscholastiker), an die lehrende Kirche (Thomas), durch den habituellen Glauben (Scotus), durch objektive Implikation des implizite Geglaubten im explizite Geglaubten (Thomas). Wir haben hier bereits alle Arten der Implikation, die wir auch später treffen werden. Bereits jetzt tritt schon die Form des Anschlusses an die Kirche in den Vordergrund. Kein Theologe der Früh- und Hochscholastik „berechtigt“ irgendeinen Gläubigen zu einem Glauben im Sinne eines bloß juristischen Gehorsams gegen die Kirche. Vielmehr fordern alle für das explizite und das implizite zu Glaubende übernatürlichen, auf die Autorität Gottes gestützten Glauben. Credo quod Ecclesia credit besagt: ich glaube alles, was ich als Glauben der Kirche kenne und glaube es in dem Sinne, wie es die Kirche glaubt und auslegt. Hoffmann hat in seiner Sucht, bei den Theologen möglichst geringe Forderungen von fides explicita konstatieren zu können und in beständiger Verkennung des Sinnes von credere quod Ecclesia credit, die ganze Entwicklung, deren Sinn und Tragweite übersehen. Irrig ist auch seine Behauptung von einer doppelten Richtung, deren eine (Innozenz) die „unbeschränkte Geltung“ der fides implicita, die andere (Thomas) ein bestimmtes Maß von fides explicita vertreten hätte. Die erstere Richtung hat nie existiert.

Die Unterscheidung von fides explicita und implicita ist von der Früh- und Hochscholastik zur Lösung des von Hugo von St. Viktor aufgeworfenen P r o b l e m s aufgestellt worden, wie ein jeder, auch ohne persönliche Kenntnis der einzelnen Glaubenslehren, doch den ganzen Glaubensinhalt

glauben könne, bzw. wie ein jeder auch ohne Kenntnis aller oder bestimmter Glaubenslehren doch seiner Glaubenspflicht genügen und zum Heile gelangen könne. Durch die gleiche Distinktion wurde auch das andere von Augustin übernommene Problem von der Einheit des alt- und neutestamentlichen Glaubens, bzw. des Glaubens der maiores und minores gelöst. Im Anschluß daran diente die Unterscheidung auch zur Gewinnung einer dogmatischen Erklärung der Entwicklung der Offenbarung und des Dogmas – wir werden diese Partie in einer eigenen Studie behandeln. Bereits die Früh- und Hochscholastik hat mit Hilfe der Unterscheidung von explizite und implizite auf alle jene Probleme eine prinzipiell genügende Antwort gegeben — die Lehre von der fides implicita ist in ihren Grundzügen vollendet, vom Stadium der Genesis kann sie nun in die Periode der Weiterentwicklung übergehen.

DIE QUELLEN DES SCHADENERSATZES IN DER MORALTHEOLOGIE

Eine logisch-moraltheologische Untersuchung

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Die Leistung einer Schuldigkeit überhaupt läßt sich als Restitution bezeichnen, wenn man dieses Wort im weiteren Sinne gebraucht, wie es tatsächlich eine Zeitlang in Übung war und dazu verwendet wurde, die spezifisch verschiedenen Quellen des Schadenersatzes oder der pflichtmäßigen Leistung unter einen Genusbegriff zu bringen. So hat Thomas zuerst die Sache systematisch geordnet. Er schreibt: „restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae, et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem eius sicut in mutuo vel deposito vel contra voluntatem eius sicut in rapina vel furto" (2. 2. q. 62 a. 1 c). Es ist sofort nach dem Wortlaut der Stelle klar, daß nach dieser Definition zwei Begriffe erscheinen: *a*) die innegehabte Sache (ipsa res accepta), *b*) die Art der Besitznahme (ipsa acceptio). Was diese

letztere anbelangt, so kommt sie zustande entweder durch eine einseitige physische Handlung — und dann hat man sofort eine ungerechte Handlung: Raub, Diebstahl — oder durch eine zwei Personen tangierende nicht physische ideelle Handlung, den Vertrag, der, wenn gültig, überhaupt nicht ungerecht sein kann, weshalb per se die Ungerechtigkeit erst nach dem Vertrag mit Bezug auf ihn sich zeigt oder nebenbei in den Vertrag selber miteinfließt (Treubruch, Übervorteilung durch falsches Maß z. B.).

Es springt auch sofort in die Augen, daß Thomas die ungerechte Schädigung, die iniusta damnificatio nicht erwähnt; aber es ist zu beachten, daß nach dem Grundsatze des Aquinaten Schädigung ohne Aneignung fremden Gutes der Aneignung selbst gleich zu achten ist, insofern der Beschädigte durch sie einen Entgang in seinem geschädigten Gute erleidet (2. 2. q. a. 4 c), es ist ja praktisch gesprochen gleich, ob die Sache vernichtet oder geraubt wurde.

Da nun die Moraltheologie nur mit Handlungen unter dem theologischen Gesichtspunkte, d. h. nach ihrem Verhältnisse zu Gott, zu tun hat, so ergibt sich sofort, daß sie die innegehabte Sache und die Art der Besitznahme sowie die Schädigung fremden Besitzstandes nur unter dieser Rücksicht zu betrachten hat; wenn sie auch in anderer Rücksicht von der Sache, der Art der Aneignung und der Schädigung spricht, so kann das nur beiläufig geschehen, um die Begriffe zu klären, um ein Fundament für alle nachfolgende Erörterung durch solche Klärung zu schaffen, oder weil z. B. die konkrete Vermischung des juristischen und moraltheologischen Elementes ein anderes nicht möglich macht. Es kommt deshalb, was den Vertrag anbelangt, nur insofern der Moraltheologie zu, bezüglich seiner als einer Quelle des Schadenersatzes zu reden, insofern nach dem abgeschlossenen Vertrag ein sündhaftes Verhalten (wäre es auch nur culpa levissima) einsetzte, z. B. durch schuldbares Verzögern der vertragsmäßigen Leistung und überhaupt Nichterfüllung von Vertragspflichten oder bei einem der Substanz nach gültigen und mithin erlaubten Vertrag, z. B. bei Kauf und Verkauf, ein Moment der Immoralität (z. B. durch Übervorteilung) einfließt. Nur als Scholion (d. h. zur Ergänzung) ist dann hier die Frage zu behandeln, was im Gewissen zu gelten habe, wenn ohne jede culpa theologica

nur eine culpa iuridica vorliegt, aber mit dieser sich das positive (bürgerliche) Gesetz in seinen Feststellungen befaßt, die selber wieder sich an das Gewissen mit sich aufdrängenden Fragen wenden.

Was bezüglich dieses Gesetzes zu gelten habe im Gewissensbereich, wenn eine culpa levissima und levis (im theologischen Sinne) und eine culpa iuridica zusammentreffen, und wegen der culpa iuridica das Gesetz Anordnungen getroffen hat, mußte schon vordem zur Behandlung kommen. Ganz deutlich ergibt sich also das logische Schema der moraltheologischen Abhandlung von der Restitution. Dieselbe hat

1. sich mit der „ipsa res“, der innegehabten Sache zu befassen, insofern aus dem Verhältnis derselben als einer fremden Sache zu jemand ohne Dazwischentreten einer physischen oder ideellen Handlung sich eine Ersatzpflicht ergibt. Diese kann nur in einer Schuld wurzeln; diese ist aber nur möglich, wenn eine fremde Sache von jemand ohne Schuld besessen wird (durch Zufall, Erbschaft), aber durch seine Schuld abhanden kommt oder zerstört wird;

2. mit der iniusta acceptio rei, mit der iniusta damnificatio und einem Verschulden nach einem abgeschlossenen Vertrag oder bei dem Abschlusse eines Vertrages.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es nicht eine in das Gebiet der Restitution fallende Aufstellung ist, wenn Thomas lehrt: wurde die Sache eines anderen ohne Begehung einer Ungerechtigkeit, weil mit seinem Willen, übernommen, und zwar zum Nutzen des Übernehmers, wie beim Darlehen, so ist der Übernehmer zu restituieren verpflichtet nicht allein der Sache wegen, sondern auch wegen der Art der Übernahme, auch wenn die Sache verloren geht Und ebensowenig wenn er lehrt: wird die Sache eines anderen mit seinem Willen, also ohne Unrecht, übernommen zum Besten des anderen selbst, wie bei der Verwahrung, so wird durch die Art der Übernahme keinerlei Restitutionspflicht begründet, wohl aber durch die Sache. Das sind selbstverständliche juristische Bemerkungen; aber sie müssen anläßlich der moraltheologischen Lehre gemacht werden, weil sie den Übergang bilden zur Betrachtung von der Schuld.

Es ergibt sich ferner, daß die Lehre des Aquinaten von der Restitution nicht bloß als eine erstmalige systematische Zusammenfassung „der Restitutionsgrundsätze“ zu gelten hat (Innsbr. Zeitschr. 1915, 4. Heft, p. 645); sie hat Dauerwert, ist einfachhin die richtige Lehre.

Innerlich fremd ist der Lehre von der Restitution nur jene Partie der Moral, in der erörtert wird, was für eine Gewissensverpflichtung sich bei vorliegender reiner culpa iuridica vor oder nach einer bürgerlichen Urteilssprechung ergebe.

Folglich ist die im Eingang erwähnte weitere Definition des Aquinaten in der Moraltheologie allerdings auch die eigentliche Definition, die sich kurz also geben läßt: debita restitutio in integrum ex culpa theologica quomodocumque orta.

LITERARISCHE BESPRECHUNG

Dr. Josef Zahn: Einführung in die christliche Mystik. Zweite vielfach umgearbeitete und ergänzte Auflage Groß-8°. XI., 642 p, Paderborn, Schöningh 1918.

Das schon seit längerer Zeit vergriffene Buch erscheint trotz schwerer Kriegszeit nach kaum zehn Jahren in neuer Auflage. Es leistet einen höchst zeitgemäßen Beitrag für den Aufbau echten, tiefen, gesunden Geisteslebens mit reicher heiliger Licht- und Wärmekraft. Dies Buch gilt nicht einer „Mystik“, die zum Schlafengehen und zu Traumgebilden einladet, noch einer Mystik, die mit pantheistischem Wahn berauscht, noch einer Mystik, die der Geschichte entführt, von Christus entfernt, die kirchlichen Ordnungen entwertet. Die überaus zahlreichen Ergänzungen und Verbesserungen verdankt die neue Auflage einerseits neuer eigener Umschau auf dem fast unübersehbar weiten Gebiete, anderseits den verständnisvollen Winken wohlwollender Beurteiler der früheren Auflage. Um die Drucklegung nicht noch weiter zu verzögern, mußten mancherlei Ergänzungen nach der dogmatischen und psychologischen, insbesondere aber nach der geschichtlichen und literargeschichtlichen Seite einstweilen unterbleiben.

Der Inhalt des Werkes ist wesentlich unverändert geblieben und die Einteilung ganz dieselbe. Im ersten Buche wird der Grundcharakter der Mystik behandelt: Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft (erstes Kapitel). — Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens (zweites Kapitel). — Der kirchliche Charakter der Mystik (drittes Kapitel). — Das Lebensideal der Mystik (viertes Kapitel). — Die echte Mystik ist eine durchaus christliche. Die innige Vereinigung des Menschen mit Gott, welche eben die Mystik bezweckt, wird durch die Vermittlung Christi gesucht: „Per Christum hominem ad

Christum Deum“, wie St. Augustinus sagt (tract. in Joan. 13, 4). „Die Menschheit Christi führt zur Gottheit: Christi humanitas via est, qua ad divinitatem pervenitur“ (S. Thomas Aq. Comp. Theol. c. 2). — Die Mystik wird unterschieden als Leben und als Wissenschaft. Unter dem mystischen Leben im weiteren Sinne wird verstanden das geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe, insofern es aufgefaßt und gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott. Unter mystischem Leben im engeren Sinne wird verstanden der Vollendungsstand der Gotteinigung, soweit er im Diesseits erreichbar ist oder genauer die diesseitige Vollendung der Einigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, sich betätigend im Gebet der Beschauung und sich bewährend in der Heiligkeit des Lebens, häufig, wenngleich nicht notwendig, begleitet von außerordentlichen, wie inneren so äußeren Gaben. Das mystische Leben nun ist Gegenstand der Mystik als Wissenschaft. Demnach versucht diese auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen. — Wenn die echten mystischen Erlebnisse und Erfahrungen der Wissenschaft als Erkenntnisquelle dienen, so gilt dies doch nur in untergeordneter Weise. In erster und leitender Linie ist auch für die Mystik Erkenntnisquelle (materielle und beziehungsweise formale) die göttliche Offenbarung, wie sie in der Schrift und Tradition sich ausgesprochen hat und in der Lehre der Kirche sich darbietet.

Ebensowenig wie die Mystik im Gegensatz steht zur Scholastik und zur Wissenschaft überhaupt, kann auch keine Rede sein von einem Gegensatze zwischen Mystik und Kirche. Vielmehr dürfte wohl die Innigkeit der Beziehung zwischen Mystik und Kirche um so mehr gewürdigt werden, je besser deren beiderseitiges Wesen verstanden wird. Gegenüber der Stellung der Mystiker zum liturgisch-kirchlichen Leben, ihrem äußeren und inneren Mitleben mit dem Kreislauf des kirchlichen Festjahres, ihrem lebendigen Teilnehmen an den kirchlichen Gnadenmitteln kann das Vorurteil von einem inneren Gegensatze zwischen Kirche und Mystik nicht standhalten. Die Männer und die Frauen, die sich als die eifrigsten bewiesen in der Pflege des verborgenen Lebens in Gott, waren am treuesten, freilich auch am erleuchtetsten in der Beobachtung der kirchlichen Feste und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel. Es ist eine durchaus selbstverständliche und gemeinsame Gesinnung, wenn die Mystiker uns begegnen in ihren glühenden Gebeten, ihren apostolischen Arbeiten, ihren heldenmütigen Opfern für die Kirche, ihrer zarten und starken Liebe und Treue zur Kirche, ihrem Gehorsam gegen die Kirche und insbesondere gegen den Papst als sichtbares Haupt der Kirche. Das dreifache Band, welches alle Gläubigen zur kirchlichen Einheit zusammenschließt, das vinculum hierarchicum, das vinculum liturgicum, das vinculum symbolicum, besteht auch für die Mystiker zu Recht, und das letztere, das Band der Bekenntniseinheit, tritt nicht

minder deutlich hervor, wie die im liturgisch-kirchlichen Leben sich äußernde und sich befestigende Einheit.

Nach der Anschauung der christlichen Mystik ist das erste dies, daß mit aller Klarheit und Sicherheit und mit einer bis ins Kleinste reichenden Folgerichtigkeit der ganze, weite, tiefe, hohe Bau des Lebens und Wirkens aufgerichtet werde auf den Fundamenten des Glaubens an Gott, der Hingabe an Gott, des Vertrauens auf Gott, des Gehorsams gegen Gott, der unserer Seele Ursprung und Endziel, unseres ganzen Daseins Herr und Vater ist. Und gerade in der Überzeugung, daß die religiöse Lebensweihe die erste Pflicht sei, liegt für den Mystiker der stärkste und stetige Anlaß zum Streben nach sittlicher Vollendung in wahrer christlicher Aszese. Das Höhenmaß des mystischen Fortschrittes ist die Liebe, die wahre, lebendige Gottes- und Nächstenliebe, welche der große Inhalt des Lebens Jesu war, das unser höchstes Ideal ist und unser einziges Gesetz. Insofern aber die Liebe nur dort herrschen kann, wo die innere Freiheit wohnt, diese aber nicht ohne die Aszese gewonnen wird, muß eben die Aszese, und zwar auch die äußere als Wegebereiterin der Mystik gelten. Gerade die Liebe drängt die Mystiker, diese großen Gottesfreunde, auf die Bahn des Apostolats, um den mannigfachen Nöten der Brüder zu dienen auf dem weiten Erdenrunde, sei es im Apostolat der Tat oder des Gebetes oder des Opfers und Leidens, um Gottes Gnadenschätze auf die ganze Menschheit herabzuziehen.

Inhalt des zweiten Buches: Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens in drei Kapiteln: Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung. — Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens: Stufen und Vollendung derselben. — Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens. — Der Weg, auf welchem die Religion ihren Segen an die Menschheit vermittelt, ist das echte, schlichte, herzenswarme Gebet. Weit entfernt, daß der Mystiker weniger als alle anderen zu erflehen hätte, ist gerade für ihn das Gebet als Bitte mit dem Gebete als Lob und Dank unzertrennlich verbunden. Die Sorge für das Seelenheil, das eigene wie das der Brüder, ist das eigentliche Anliegen des zu Gott Bittenden. Das mündliche Gebet ist naturgemäßer Ausdruck wie auch naturgemäße Anregung der inneren Andacht und daher im wahren Sinne grundsätzlich vollauf berechtigt. Überall aber, wo das Gebetsleben ernst gepflegt wird, hat das innere Gebet seine selbstverständliche Heimstätte. Und ohne diese würde auch das mündliche Gebet zum bloßen Lippengebete herabsinken. Darum sucht auch der Gottesfreund in dem Einblick nach innen wahre Frömmigkeit zu finden, lautere Gottesweihe, starken Selbstbesitz, Selbstbesitz nach innen und Bewahrung vor dem Selbstzerteilen, dem Selbstverlieren nach außen; im Innenleben der Betrachtung sucht er Läuterung des Herzens, Zähmung der Affekte, Verbesserung der Fehler, Ordnung des Willens, einsichtiges Urteil über göttliche und menschliche Dinge. Es kann deshalb keine größere Wohltat für die Menschheit geben als die religiöse Innerlichkeit. Hier muß sie große Männer suchen, wenn sie solche meint, die groß sind nach dem Segen, den sie bringen.

Die ganze Pflege des Gebetes entfaltet sich unter dem anregenden, mitwirkenden, vollendenden Einflusse der göttlichen Gnade, ohne die ja ein wahres Heilswerk nicht zustande kommt, und je höher die Gebetsstufe, um so höhere, reichere Gnade wird vorausgesetzt. In der Regel besteht eine enge Verbindung zwischen dem beschaulichen Gebete und dem vollkommenen Leben. Wie aber das beschauliche Beten nach der regelmäßigen Ordnung eine gewisse Höhenstufe des sittlichen Lebens voraussetzt, so findet wiederum das sittliche Emporstreben in den Übungen des beschaulichen Betens die mächtigste Förderung. Die Beschauung als wesentliche Form des mystischen Lebens ist die Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft. Das ist die sogenannte Beschauungsgnade, die contemplatio infusa. Diese nun kann urplötzlich und auffälligerweise auftreten, aber auch allmählich bei einem Leben der Sammlung und Entsagung sich einstellen. Sie kann sogar in hohem Grade vorhanden sein, ohne daß es die beschauliche Seele selber weiß. So berichtet z. B. die hl. Theresia (Kap. 30 „Weg der Vollkommenheit", 3. Band der neuen Pustet-Regensburg-Gesamtausgabe ihrer Werke. Vgl. Zahn, p. 190, Note 2) von einer Person, die beim Beten des „Vater unser" stundenlang mit dem innigsten Gebete der Vereinigung begnadet wurde, ohne daß sie selbst davon eine Ahnung hatte.

Die sogenannte contemplatio acquisita, von der ausdrücklich die Mystiker seit dem 17. Jahrhundert reden, ist im Grunde genommen nur eine vereinfachte Betrachtung. Im weiteren Sinne wird früher öfter contemplari mit meditari gleichbedeutend gebraucht. Wenn aber die alten Meister von der eigentlichen Beschauung reden, da meinen sie contemplatio infusa, die Beschauung als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes. Der selige Albert d. Gr. O. Praed. („De Adhaerendo Deo", Kap. IX) unterscheidet die Beschauung der gläubigen Katholiken von der der heidnischen Philosophen. Die erstere aber ist ihm dieselbe wie die Beschauung der Heiligen, die offenbar die contemplatio infusa ist: „Sed contemplatio Sanctorum, quae est Catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei: idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem." Die Lehre des hl. Thomas über die Beschauung haben wir früher (vgl. Divus Thomas III, 237 ff.) näher behandelt. Gerade die eingegossene Beschauung vollendet nach ihm mittels der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft, die drei göttlichen Tugenden, durch welche die Gottvereinigung zustande kommt. Mit dem Aquinaten stimmt sein inniger Freund, der hl. Bonaventura, durchaus überein, wie auch näher gezeigt worden ist (vgl. a. a. O. V, 215 ff.). Ganz in gleichem Sinne lehrt auch der hl. Johannes vom Kreuz (vgl. a. a. O. III, 365 ff.).

Zur Sache äußert sich näher Ludwig Lercher S. J. in einer lehrreichen Abhandlung: „Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie" (Zeitschrift für katholische Theologie, p. 1—46, Innsbruck, Rauch, 1918). Wenn es (p. 30 unter 4.) heißt, die niederen Grade der Beschauung könnten vom Gläubigen durch eifriges Bemühen, namentlich durch fleißige Übung der Betrachtung „erworben", d. i. nicht bloß verdient, sondern hervorgebracht werden,

so gilt dies nur von einer bloß natürlichen Beschauung, nicht aber von der übernatürlichen, eingegossenen Beschauung, auch nicht in den niederen Graden; denn letztere ist eine Wirkung oder Frucht der Gaben des Heiligen Geistes (vgl. oben p. 41, wo der hl. Thomas angeführt ist: 2. 2. q. 9 a. 2 ad 1 und besonders q. 45 a. 2). Da heißt es: „Die Beschauung ist nach dem heiligen Lehrer eine Wirkung oder Frucht jener Gabe des Heiligen Geistes, die Weisheit genannt wird.“ Nach St. Thomas (1. 2. q. 68 a. 8 c.) vereinigen uns die göttlichen Tugenden mit Gott: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur.“ Diese Tugenden aber werden vollkommen gemacht durch die Gaben des Heiligen Geistes und dadurch die Gottvereinigung vollendet (2. 2. q. 9 a. 1 ad 3): „Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem.“ Bei der gewöhnlichen Tugendübung, wie sie auch bei der vereinfachten Betrachtung stattfindet, bei der sogenannten erworbenen Beschauung, ist die Seele auf eigenen inneren Antrieb hin tätig; bei den Gaben des Heiligen Geistes werden wir vom Heiligen Geist bewegt und angetrieben, der in besonderer Weise in und durch uns wirkt (2. 2. q. 52 a. 2): In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota.“ Da gibt es also nicht erworbene, sondern eingegossene Tugendakte, welche sich zwar nicht der Art nach, wohl aber der inneren Stärke und der Vollkommenheit gemäß von den gewöhnlichen Tugendakten (den erworbenen) unterscheiden. Die erworbenen Tugendakte kommen auf menschliche Weise zustande, die mittels der Gaben des Heiligen Geistes bewirkten auf übermenschliche Weise (3 Sent. dist. 34 q. 1 a. 1): „Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo sed dona ultra humanum modum.“

Bei der Wesensbestimmung der Beschauung (der mystischen) unter 4 und 5. (a. a. O. der genannten Zeitschrift, p. 30 ff. und p. 45) ist zu beanstanden, daß die Akte des Glaubens und der Liebe bei derselben auch durch eigenes Bemühen hervorgebracht, also erworben werden und die erworbenen sogar vollkommener sein könnten. Das Wirken des Heiligen Geistes durch seine Gaben bringt übermenschliche Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bei der Beschauung hervor, die stets vollkommener sind, als die durch eigenes Bemühen hervorgebrachten, obwohl sie der Art nach (spezifisch) von letzteren nicht verschieden sind. Darum heißt es (a. a. O., p. 43) ganz richtig: „Die Beschauung weist also in ihrem ganzen Verlaufe kein einziges Element auf, das spezifisch verschieden wäre von den Akten, welche mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden von den Gläubigen erworben werden können.“ Zum besseren Verständnis dient auch die Lehre vom sogenannten Seelenfünklein (Zahn, p. 327 f.). Die zu starke Betonung der fühlbaren Liebe (a. a. O., p. 35 ff.) könnte leicht als Stütze aufgefaßt werden für die abgelehnte (p. 18 ff.) Ansicht vom unmittelbaren Innewerden der Gegenwart Gottes. Kurz und bündig erklärt sich dazu (2 Sent. dist. 23 a. 2 q. 3) der hl. Bonaventura: „Si cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc, quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis“ (vgl.

Divus Thomas V, p. 215 f.). Der heilige seraphische Lehrer nennt also das Innewerden der Gegenwart Gottes geradezu ein mittelbares, ein Erkennen aus den Wirkungen. Ähnlich äußert sich der hl. Johannes vom Kreuz. Er unterscheidet (Geistl. Gesang, 11. Str.) drei Arten der Gegenwart Gottes in der Seele: die natürliche (wesentliche), die geistliche und die durch geistige Zuneigung; letztere ist die mystische. Von dieser sagt er: „In vielen Seelen pflegt Gott mancherlei Arten der geistigen Gegenwart, wodurch er sie erquickt, ergötzt, erfreut, zu bewirken." Allein sowohl diese Arten geistiger Gegenwart als alle übrigen sind verborgen. Denn Gott zeigt sich dabei nicht, wie er ist; denn das erträgt die Natur dieses (irdischen) Lebens nicht. (Vgl. auch Aufstieg zum Berge Karmel II, 5.)

Die Mannigfaltigkeit der Stufenbildung des beschaulichen Gebetes will vor allem das Höherstreben und den mannigfachen Reichtum der Gnade und die harmonische Erhöhung aller Seelentätigkeiten im beschaulichen Gebete zum Ausdrucke bringen. Sie findet ihre Begründung in den unübersehbaren persönlichen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen sowie im Verhältnis des Menschen zu Gott. Eine besondere, wohlverdiente Beachtung findet die Theresianische Stufenlehre, die nach der „Seelenburg" näher dargelegt wird. Um übertriebene Stufenbildung abzulehnen, wird die Zwölf-Stufenlehre Scaramellis einer näheren Kritik unterzogen. Bei der zusammenfassenden Beurteilung der genannten Stufenbildung wird hingewiesen auf ein teilweise berechtigtes ernstwissenschaftliches Interesse, sodann auf die vermeinte Pflicht, die im mystischen Leben verborgenen göttlichen Huldgaben kundzumachen Gott zur Ehr und den Seelen zum Heile, vorzugsweise endlich auf das pastorale Interesse. Je maßvoller jedoch die Stufeneinteilung ist, um so dienlicher wird sie sein zur Unterstützung der praktischen Seelenpflege. Wohl zu beachten ist die Grenzlinie zwischen geschichtlicher Darstellung einerseits und spekulativer und systematischer Behandlung anderseits. Neben den unterscheidenden Merkmalen der Stufen darf durchaus nicht deren Gemeinsames übersehen werden. Bei allen Stufen ist fernzuhalten, was geistig ungesund ist oder irgendwie die leibliche Gesundheit schädigt. Ferner ist die Selbstbeherrschung und Sammlung Vorbedingung jeder guten Gebetsübung. Auch bei weit Vorgeschrittenen ist die Freiheit von Zerstreuungen nie eine vollständige oder gar eine mühelose Sache, eine selbstverständliche Sache. Von jedem Gebetsleben endlich ist zu fordern, daß es die nüchterne Probe der Geduld in Leiden und bei Unbilden oder Mißerfolg, der inneren und äußeren, wahren und ungeheuchelten Demut sowie der tätigen, opferstarken Nächstenliebe bestehe.

Bei allen Graden des beschaulichen Gebetes dauert die menschliche Tätigkeit fort. Das mystische Gnadenleben fällt keineswegs zusammen mit einem rein passiven, untätigen Seelenstand im Sinne des Quietismus. Die natürliche Vollkommenheit unseres Erkennens und Wollens wird in der übernatürlichen Ordnung nur mehr erhöht, keineswegs einfach unterdrückt oder weggenommen. Nach kirchlicher Lehre erhöht, unterstützt, vollendet die Gnade unsere freien Akte. Die Gaben des Heiligen Geistes sind zudem übernatürliche Kraftquellen, welche unseren auf das ewige Heil hingeordneten Erkenntnis- und Willensakten eine besondere Leichtigkeit und Voll-

kommenheit geben. Der diesseitige Aufstieg zu den mystischen Höhen, in welchen einigermaßen die jenseitige Glorie der Gottschauung beginnt, kann durchaus keine völlige geistige Untätigkeit bedeuten. Gott widerspricht sich nie und nimmer in seinen Werken. Er widerspricht auch in Ewigkeit nicht seinem eigenen Wesen. In Gott aber ist ewig vollkommenes Wirken bei ewig vollkommener Ruhe und Einfachheit, und zwar ein Wirken in ewig vollkommener Weisheit. Darum wird die Vollendung der Gottvereinigung in der Beschauung weder Erkenntnis ohne Liebe noch Liebe ohne Erkenntnis sein, sondern beides vereint.

Der Höhenstand ist die Unio mystica, Stand der geheimnisvollen Gottvereinigung. Dabei aber hört keineswegs der Mensch auf, als Mensch zu handeln, und hört Gott nicht auf, Gott zu sein. Der Höhenstand bleibt hienieden stets Stand des Glaubens und wird nie zum Stand des Schauens, der dem Jenseits vorbehalten ist. Will man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen, dann muß man sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der „Einigung" (relativ) vollendet wird, als besonders lichtvolle Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstande, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben. Im Diesseits gibt es keine Entfaltung des geistlichen Lebens über diese Gotteinigung hinaus. Die betende Beschauung ist also nichts ohne die auch im wirkenden Leben gepflegte Beschaulichkeit. Und wie die letztere nicht ohne die erstere zu sein pflegt, so hat die erste ihre Probe in der zweiten. Bei all dem Hohen und Erhabenen aber, was von der Beschauung zu sagen ist, bleibt der hohen Beschauung hohe Schule und hohe Probe doch das Wort der grauen Vorzeit: „Wandle vor Mir!" und des Apostels Wort: „Unser Wandel ist im Himmel!"

So vollkommen auch das beschauliche Leben hienieden sein mag, es ist und bleibt immer höherer Vervollkommnung fähig. Je höher aber das mystische Leben steigt, desto unvermögender erweist sich die Sprache, die geheimnisvollen Erhebungen wiederzugeben. Daher kommt die reiche bildliche Ausdrucksweise bei den mystischen Schriftstellern sowie die ganz eigene Begriffsbildung. Gar leicht kann dabei deren Sprache irgendwie mißverständlich werden und ist darum bei deren Lesung stets große Vorsicht nötig. Diese sprachliche Schwierigkeit ist auch wohl zu beachten, wenn man den Quietismus in weiterer und engerer Fassung richtig beurteilen will. Manche Mißverständnisse haben die Quietisten außer ihren irrigen Anschauungen durch ihre Vorliebe zu überschwenglichen Ausdrücken verschuldet. Das mystische Ideal im Quietismus erweist sich als ein durchaus einseitiges und wird entschieden abgelehnt. Näher ist dabei insbesondere Molinos berücksichtigt sowie der auch in manchen Sätzen irrige Fénelon. Nie und nimmer darf sich die Seele dem Wahne hingeben, als ob der Feierabend der ungestörten Ruhe bereits angebrochen und die Zeit des Mühens und Ringens völlig abgelaufen sei. So erhaben auch die erreichte Tugendhöhe sein mag, nie ist die Seele durchaus sicher vor dem Falle. Und wie vollendet die religiöse Erleuchtung der Beschaulichen auch sein mag, hienieden bleibt sie stets in der Ordnung des Glaubens. Erst

im Jenseits ist infolge des Vollendungsstandes der Gottverähnlichung auch die Gottschauung ermöglicht. Bis dahin aber ist stetes Wachstum möglich. Die Höhen der Unio mystica fallen nicht zusammen mit den Höhen des Himmels.

Ganz deutlich zeigt sich besonders im mystischen Leben, daß hienieden eine Zeit der Prüfung ist. Besteht doch das mystische Leben in nichts anderem als in der innigen Gottvereinigung und darum kann hier am wenigsten die heilige Kreuzesschule fehlen, welche mehr als jede andere Schule allem entwöhnt, was der Vollendung der heiligen Gottesliebe entgegensteht. Wie glühendes Eisen brennen die bitteren inneren Prüfungen die Wunde des Hochmuts aus, auf daß nach dem Schmerze die Heilung folge und der Geheilte lerne, wie er nimmer auf sich selbst sich stützen, sondern in Gott allein Halt und Heil, Licht und Kraft, Frieden und Trost gewinnen könne. Dieses vertrauensvolle und völlige Sichhingeben an Gott ist die schönste Frucht der Prüfungszeit, die herrlichste Hochschule der Liebe. Die gleiche Gelassenheit und Ergebung ziemt der Seele, wenn innere oder äußere oder auch wenn beiderlei Bedrängnisse zugleich ihr widerfahren. Aber bei allem noch so herben Diesseitsmühen blickt die Seele im zuversichtlichen Sehnen heimwärts zum Himmel. Bei den mannigfachen Formen der inneren Leiden darf jedoch nicht die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung unbeachtet bleiben. Oftmals handelt es sich einfach um hochgradige Ermüdungserscheinungen. Darum hat die Seelenkunde der Väter den eindringlichen Rat gegeben, daß man passend die Übungen des tätigen Lebens mit der Pflege der Beschauung abwechseln lasse. Ist bereits wirklich eine Überanstrengung eingetreten, dann ist Schonung geboten. Zur sogenannten passiven Läuterung dient dem Heiligen Geiste insbesondere die dunkle und dürre Beschauung als Mittel. Diese soll eben die volle Hingabe an Gottes Willen und allweise, väterlich liebevolle Leitung bewirken (vgl. Divus Thomas III, 365 ff.).

Mag nun das mystische Leben auch noch so viele und bittere Prüfungen bringen, es fehlen ihm dabei keineswegs die Tröstungen. Kann doch das gottgefällige Diesseitsleben als Keim des Jenseitslebens voll Freude und Seligkeit unmöglich freudlos sein. Im Gegenteil müssen gerade dem Gottesfreunde die reichsten Quellen der reinsten, edelsten, dauerndsten Wonne fließen, und zwar um so mehr, je inniger und fester das Band geschlungen ist, welches die Seele mit Gott einigt. Die geistlichen Freuden haben ihre Stelle im Anfange, im Fortgange und im Hochstande des geistlichen Lebens. Die Echtheit solcher Tröstungen ist um so zweifelloser, je weniger die Seele dieselben sich selbst zum Verdienst anrechnet und an ihnen hängt, je weniger der wahre Gottesfreund auch nur die kleinste Pflicht der Nächstenliebe, den geringsten Teil der Standesobliegenheiten mit Vorbedacht einer noch so heilig dünkenden und süß scheinenden Tröstung wegen preisgeben würde und je weniger endlich ein wahrer Liebhaber des inneren Lebens seinen Eifer und seine Treue abhängig macht von dem Maße und der Fortdauer besonderer Seelentröstungen. Fühlbare Tröstungen bedürfen sogar der Mäßigung und Regelung, da sie sonst nachteilig und verderblich werden. Und selbst jene heiligen Seelen, welche am meisten der höchsten, reinsten Freuden des Geistes gewürdigt werden, sind der Wandelbarkeit aller Diesseitsstände nicht enthoben. — Damit wäre denn dem Wesen nach

die Mystik im weiteren Sinne dargestellt. Durchwegs wird die Ausführung durch eingestreute Proben aus den Werken der Mystiker und anerkannter mystischer Schriftsteller beleuchtet und veranschaulicht, selbst bei Darlegung des Grundcharakters der Mystik, besonders bei der Christusmystik, beim Verhältnis der Mystik zur Erkenntnistätigkeit und zu den Geheimniswahrheiten, beim kirchlichen Charakter, sowie bei dem Lebensideal der Mystik. Besonders häufig begegnen wir dem hl. Augustinus, hl. Bernhard, hl. Thomas von Aquin, hl. Johannes vom Kreuz, hl. Theresia, hl. Franz von Sales, sel. Ruysbroek, David von Augsburg, sel. Suso, Tauler usw.

Zur rechten Auffassung des Wesens der Mystik ist wohl zu beachten, daß es einen zweifachen mystischen Weg gibt zur einen Gottvereinigung mittels der göttlichen Tugenden, insbesondere durch die Liebe (vgl. Divus Thomas III, 369 f.). Wie die hl. Theresia sagt, führen zwei Wege zur Liebeseinigung: ein kurzer und der gewöhnliche. Der kurze ist der des Gebetes der Vereinigung, der „wonnigen Vereinigung". Der gewöhnliche ist der mittels der dunklen Nacht der Beschauung, von der der hl. Johannes vom Kreuz ausführlich handelt (vgl. a. a. O., p. 366 ff.). Im „Handbuch für innerliche Seelen" von P. Joh. Grou S. J. (Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung 1903) ist (p. 348 ff.) Bossuets: „Kurze und leichte Anleitung, um das Gebet im Glauben und der einfachen Gegenwart Gottes zu üben" abgedruckt. Am Schlusse nun sagt Bischof Bossuet, der berühmte Gegner des Quietismus: „Man darf nicht vergessen, daß es eines der größten Geheimnisse des geistlichen Lebens ist, daß der Heilige Geist uns nicht nur durch Erleuchtungen, Süßigkeiten, Tröstungen, Zärtlichkeiten und fühlbare Gnadenhilfe darin führt, sondern auch durch Finsternisse, Blindheit, Unempfindlichkeit, Überdruß, Ängsten, Traurigkeit, Empörung der Leidenschaften und Neigungen; ich sage noch mehr, daß dieser kreuzigende Weg notwendig ist, daß er gut, der beste, der sicherste ist, und uns weit schneller zur Vollkommenheit führt. Eine erleuchtete Seele schätzt die Führung Gottes sehr hoch, welcher zuläßt, daß sie von den Geschöpfen geübt und von Versuchungen und Verlassenheit bedrängt werde; und sie begreift sehr wohl, daß dies eher Gnaden als Ungnaden sind, da sie lieber mit dem Kreuze auf Kalvaria sterben, als in Wonne auf dem Thabor leben will."

In seinen „Geistlichen Zwiegesprächen" (Paderborn 1892, Bonifatius-Druckerei; 3. Buch, 15. Kap.) unterscheidet P. Surin S. J. diesen doppelten mystischen Weg; einen ordentlichen und einen außerordentlichen. Dieser besteht in hohen, erhabenen Gnadenwirkungen, in besonderen Gunstbezeugungen, wie Gesichten, Offenbarungen u. dgl. (vgl. 5. Buch, 8. Kap.). Der andere mystische Weg pflegt allen Seelen gemeinsam zu sein, die sich zur Vollkommenheit hingezogen fühlen. Dieser ist weniger bekannt, weil er weniger den Sinnen zugänglich und seine Wirkungen zarter sind, wesentlich aber ist derselbe, wie jener, und die Wurzel aller seiner Erscheinungen. Es ist ein geheimer Weg, auf welchem die Seele zur vollkommenen Liebeseinigung mit Gott und zum köstlichsten Wohlgeschmack an ihm geleitet wird. Durch ein göttliches Licht zieht Gott den Menschen an sich, indem er ihn lehrt, sich von den Geschöpfen loszumachen und seine Fehler abzulegen, um sich zu reinigen, mit Gott sich zu

vereinen und durch den Zustand der reinen Liebe in Gott umgewandelt zu werden. Dabei kann sich die Gnade auf innere Wirkungen beschränken, die nicht unmittelbar nach außen hervortreten, aber die Seele wunderbar erleuchten, reinigen und zur vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens bereit machen. Zur Übung der Tugenden auf diesem Wege wird auf Blosius verwiesen und auf P. Achilles Gaillardis S. J. Schrift: „Abriß der christlichen Vollkommenheit“. Ein Abdruck derselben findet sich in Besnards Beiträgen zur mystischen Theologie. Dieser innerliche Weg göttlicher Gnadenwirkung ist allen zugänglich. Es wird dazu nur erfordert, daß man sich aufrichtig und ernstlich um Demut, Gehorsam, Selbstverleugnung und Herzensreinheit bemühe. Von diesem innerlich-mystischen Wege spricht auch gar lieb und einfach ein neues, sehr empfehlenswertes Büchlein: „**Sabbatruhe**, Gedanken über mystisches Gnadenleben von Emil Dimmler“ (Kösel, 1917, Kempten; bes. p. 53 ff., 61 ff., 84 ff., 100 ff., 163 ff.). Wiederholt redet auch der genannte Grou in seinem Handbuch von diesem Wege (z. B. p. 224 ff., 329 ff., 341 ff.). (Vgl. auch Denifle, Geistliches Leben, 6. Aufl., bes. p. 580 ff., 587 ff., 593 ff., 612 ff.)

Die Nichtbeachtung dieses doppelten mystischen Weges bringt selbst höchst angesehene theologische Schriftsteller mit sich selbst in Widerspruch. Vor uns liegen gerade „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“ (9. und 10. Aufl., Freiburg 1913, Herder) von Scheeben-Weiß. Da nun wird (p. 605) der Einigungsweg ausdrücklich ganz richtig dem Stande der Vollkommenheit gleichgesetzt. Dem aber wird (p. 644 ff) geradezu widersprochen, wenn von diesem Einigungsweg gesagt wird, er sei so erhaben, daß ihn niemand betreten kann, ohne eine ganz besondere Einladung und ohne ganz besondere Gnaden Gottes, welche Gott selbst seinen bevorzugten Dienern nicht immer verleiht. Diese bevorzugten Diener gehören doch jedenfalls zum Stande der Vollkommenen, sind also nach dem oben Gesagten schon auf dem Einigungsweg. Trotzdem heißt dieser (a. a. O.) ein seltener und außerordentlicher Gnadenstand. Weiter wird gesagt, daß zum Glück die Vollkommenheit, ja die Heiligkeit durchaus nicht an diesen außergewöhnlichen Dingen hängt. Um heilig zu werden, genüge es, auf dem Reinigungs- und Erleuchtungsweg auszuharren usw. Dem widerspricht auch, was Weiß in seiner „Apologie des Christentums“ (V., 4. Aufl., Freiburg 1905, Herder) wiederholt von der Mystik sagt (vgl. z. B 2., 3., 4., 5. Vortrag). In der Anmerkung (p. 200) lesen wir: „Ist die Mystik etwas ganz Absonderliches (!?), dann kann man es keinem verdenken, wenn er sagt, er begnüge sich mit den alltäglichen Übungen der Aszese, die ‚hohen Dinge‘, d. h. das Streben nach Vollkommenheit, überlasse er den Mystikern.“ Was der sogenannte Einigungsweg zu leisten hat, wird eigens (p. 746 ff.) auseinandergesetzt. Was die Mystik anstreben muß, hören wir da, sei eben das, was schon in der Taufe durch die Gnade begonnen und vom Menschen versprochen wurde usw. Ähnliche Widersprüche finden wir auch bei Meschler S. J. in „Gabe des Pfingstfestes“ und „Aszese und Mystik“ (Freiburg 1917, Herder). In letzterer Schrift lesen wir z. B. (p. 166), daß die Mystik das wahre, ganze und volle Christentum sei, daß (p. 167 f. aus dem Briefe des hl. Ignatius) wir die mystischen Gaben

suchen müssen, also erstreben, weil ohne sie sonst alles unrein usw., und trotzdem soll (p. 186) Gott außer der Mystik auch andere Wege haben, zur Vollkommenheit zu führen usw.

Die mystischen Begleiterscheinungen, die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens werden im 3. Buche behandelt in zwei Kapiteln: Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene. — Ekstase und Vision im besonderen. — Zunächst werden diese Phänomene im allgemeinen gewürdigt, ihre Möglichkeit und Angemessenheit, die Notwendigkeit der Prüfung ihrer Tatsächlichkeit sowie der Einzelprüfung ihrer übernatürlichen Ursächlichkeit erwiesen. Beispielsweise werden einzelne übernatürlich verursachte Erscheinungsformen etwas näher besprochen. Zwar stehen die charismatischen Heilungsphänomene nur in entfernter Beziehung zum mystischen Leben, sind aber wegen der verhältnismäßigen Häufigkeit beachtenswert. In näherer Weise gehören dagegen zum mythischen Leben die charismatische Herzenskunde sowie die Stigmatisation. Die innere Verähnlichung mit dem leidenden Heiland, das innere Mitleben, Mitleiden ist die wahre Seele der nach außen hervortretenden außerordentlichen charismatischen Auszeichnung. Die pseudo- und antimystischen Phänomene werden ausgeschieden. Als solche werden näher besprochen: die sogenannte „dämonische Mystik", sowie Hypnotismus und Spiritismus. Durchwegs werden die einzelnen Punkte gründlich untersucht und die gegnerischen Einwände widerlegt. Vor allem werden die Gesichtspunkte hervorgehoben, welche für alle Phänomene als wichtig gelten. An die grundsätzliche Untersuchung über die Möglichkeit der außerordentlichen Begebenheiten im mystischen Leben schließt sich der Hinweis auf die unerläßlichen Merkmale der Tatsächlichkeit und übernatürlichen Ursächlichkeit. Naturgemäß werden dabei nur einzelne Erscheinungsformen als Beispiele herangezogen. Treten Kennzeichen ungöttlichen Charakters bei den außerordentlichen Vorkommnissen auf, so ist nur dann auf teuflische Einwirkung zu schließen, wenn nach den zuverlässigen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung eine natürliche (psychologische oder pathologische) Erklärung durchaus versagt. Bei der Untersuchung ist auch die theologische Wissenschaft genau zu beraten.

Zu den außerordentlichen Erscheinungsformen des mystischen Lebens wird vor allem die Ekstase gezählt (vgl. p. 391, 510). Dieselbe gehört zwar zu den akzidentellen, d. i. nicht notwendigen Erscheinungsformen, aber dem Wesen nach ist sie keineswegs außerordentlich, wunderbar, charismatisch, vielmehr an sich natürlich zu erklären (vgl. p. 523 ff.). Wohl kommen öfter bei der Ekstase charismatische Zustände vor, wie z. B. das Schweben, Leuchten usw. Nicht zu verwechseln ist die Ekstase (Verzückung, Entzückung) mit der Entrückung, dem sogenannten raptus. Dieser ist ein durchaus wunderbarer, charismatischer Zustand, welchen der Aquinate der Prophetie beizählt (vgl. Divus Thomas III, 236 f.). Zur besseren und sicheren Beurteilung der übernatürlichen Ekstase wird sie näher abgegrenzt von der natürlichen und krankhaften „Ekstase" und ihre zuverlässigen Unterscheidungsmerkmale nach der „Seelenburg" der hl. Theresia angegeben. Insoferne häufig mit den heiligen Ekstasen auch Visionen und Offenbarungen verbunden sind, wird deren Behandlung gleich angeschlossen. Sie werden näher eingeteilt in körperliche, imagi-

native, rein intellektuelle, sowie in echte und unechte. Daran reiht sich die Erörterung der grundsätzlichen Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen. Allezeit hat die heilige Kirche daran festgehalten, daß diese selber an den Maßstäben und Prüfsteinen der kirchlichen Lehre sich als echt erweisen. Die kirchliche Approbation einzelner Privatoffenbarungen will nur so viel besagen, daß bei vorsichtiger Auslegung nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes sich finde und die Gläubigen aus deren Lesung Erbauung schöpfen können. Die kluge Vorsicht und Zurückhaltung der heiligen Kirche ist nur zu sehr gerechtfertigt durch die Tatsache von Selbsttäuschungen einzelner Visionäre, welche übrigens im Mitwirken des menschlichen Faktors hinlänglich ihre Erklärung findet. Zur genauen Prüfung von Visionen und Visionären werden durchaus zuverlässige Kennzeichen aufgestellt. Neben dem Inhalt und der Wirkung der Offenbarung sowie den Umständen derselben ist auch die Persönlichkeit des Empfängers wohl zu beachten.

Zur Nutzanwendung diene, daß das Heil nicht in den außerordentlichen Dingen liegt. Nicht visionäre Erleuchtung, sondern der Glaube ist Grundlage des christlichen Lebens, und nicht mystisches Charisma, sondern die Liebe ist Höhepunkt der Vollkommenheit, Unterpfand der wahren Gottinnigkeit. Die außerordentlichen Erscheinungen sind allein für sich kein Erweis der Gottinnigkeit und Heiligkeit und sie sind ebensowenig ein regelmäßiges Mittel, um zur sittlichen Vollkommenheit, zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Vielmehr bringt eine Überschätzung solch außerordentlicher Dinge nur zu leicht mancherlei Gefahren mit sich. Immer und überall ist dem wahren Gottesfreunde Gott mehr als Gottes Gabe. Und möchte eine Gabe auch noch so herrlich sein! Alles, was nicht Gott selbst ist, entbehrt der unbedingten Bedeutung. Dies anerkennen und nach Gott allein trachten, jetzt und immer, weil Gott allein groß und erhaben, weil er allein gut und vollkommen ist: das heißt, den sichersten, nächsten Weg wandeln zur vollkommenen Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Gott! Nach den mystischen Gnaden begehren und trachten, welche zur Gotteinigung führen, wenn dies in Demut und geordneterweise, mit Eifer und doch mit Gelassenheit geschieht, ist so gewiß etwas Gottgefälliges, als es Gott zum Ursprung, Gegenstand und Ziel hat. Zugleich liegt hierin ein heilsames Gegengewicht gegen jede Überschätzung der außerordentlichen mystischen Erscheinungsformen. Gegen solche Gefahr schützt auch kräftig die Hochschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung. Deshalb mahnen die Geistesmänner so dringlich, die sicheren, weil geraden und schlichten Wege nicht zu verachten, „nicht Unsicheres für Sicheres, nicht Falsches für Echtes, Schädliches für Nützliches, Kleines für Großes, Minderwertiges für Kostbares zu halten."

Zum Schlusse mögen noch einige kurze Berichtigungen folgen. P. 30, Note 2: Denifle, Geistliches Leben ist in 6. Auflage 1908 besorgt von P. Reginald M. Schultes O. Pr. — P. 33, Note 4: Saudreau, La vie d'union erschien 1909 in 2., Les degrés de la vie spirituelle 1912 in 4. Auflage (p. 60, Note 1); beide Werke bedeutend erweitert und verbessert. — P. 39, Z. 6 v. o. muß es heißen im Texte: „ad diligendum ea." .. — P. 43 wäre am Ende von Nr. 29 auch zu ver-

weisen auf Emil Dimmler (nicht Dimler), Sabbatruhe, Kösel, Kempten-München 1917 (besonders p. 40—72). — P. 77, Note 1 ist zitiert die Abhandlung: „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel". Nach der Auslegung des hl. Thomas von Aquin faßt der Areopagite das Übel ganz richtig in ganz entgegengesetztem Sinne als Proklus (vgl. dieses Jahrbuch, I. Serie, XXVII, 442). — P. 241 ist im Zitat, Z. 3ff. v. o., die eingegossene Beschauung als gratia gratum faciens irreführend auf gleiche Stufe gesetzt wie die Gabe der Weissagung, die gratia gratis data, ein Charisma ist. — P. 309, Z. 10 v. o. muß es, wie p. 529, Z. 8 v. o, heißen: Die selige Angela von Foligno. — P 352, Z. 1 v. o. fehlt 1. vor Kor. — P. 398, Z. 6 v. o. muß heißen (S. Th. I, II usw.) und Z. 14 v. u. steht (Ekstase) statt raptus = Entrückung, nicht Ver- oder Entzückung. — P. 583—587 ist zur A Kath. Emmerich-Literatur nachzutragen: Dr. J. Niessen, A. K. Emmerichs Charismen und Gesichte, Trier 1918, Petrus-Verlag. Gegen Dr. H. Cardauns wendet sich besonders Abschnitt IV (p. 270—310). — Möge das verdiente Werk noch manche Neuauflage erleben zu immer größerer Wertschätzung der echten Mystik und damit zum Heile der unsterblichen Seelen und zum Wohle der heiligen Kirche!

Aschaffenburg. *P. Jos. Leonissa O. M. Cap.*

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus IV, 116—152, 463—495; V, 365—380; VI, 113—135)

309 p Cf. *Wagner*, Fr., Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.

309 q *Weibl*, Bern., v. n. 229.

310 **Wenzl*, Alphonsus, OSB (1733—1734). 1. Commentarii de vitiis et peccatis. München, Hofbibl., 4915 (488 pp). — Eiusdem commentarii de gratia, iustificatione et merito, item de fide, spe et caritate. Ebenda 4916. — 2. Eiusdem commentarius de deo uno et trino. 1710. Ebenda 4942. — 3. Eiusdem tractatus de incarnatione verbi divini. 1712. Ebenda 4944. — Eiusdem commentarii de ecclesiae sacramentis, de gratia, iustificatione et merito, de fide, spe et caritate. 1713—1714. Ebenda 4947, 4948, 4949.

310 a *Wiggers*, Ioann., v. n. 63.

310 b *Ysambertus*, Nic., v. n. 64.

310 c *Zumel*, Franc., v. n. 235.

IV. Zur secunda Secundae (2 II)

310 d—h **Anonymus*, 74; 251; 252; 253; 382.

311 **Anonymus* (1435), Quaestiones secundi libri secundae partis Thomae de Aquino. München, Hofb. 7524 (321 ff.) = 312?

312 **Anonymus* (s. XV), Quaestiones secundae partis secundi libri divi Thomae. München, Hofb. 7538 (312 ff.) = 311?

313 **Anonymus* (s. XV), Quaestiones in Thomae Aquinatis summae secundam secundae et partem tertiae. München, Hofb. 16.473 (249 ff).

314 **Anonymus* (s. XVI), Tractatus ad secundam secundae Divi Thomae. München, Hofb. 5249 *c* (115 ff.).

315 **Anonymus* (s. XVI), Tractatus in secundam secundae Thomae. München, Hofb. 5249 *g*, *h* (241, 207 ff.).

315a **Anonymus* (1587—1589), ‚De fide‘. Paris, S. Geneviève 266 (D. 1. in fol. 15), fol. 402'—473.

316 **Anonymus* (1612), In secundam secundae divi Thomae Aquinatis, de iustitia et iure . . . Engelberg 283 (233 ff.).

317 **Anonymus* (1612), f. 92—358. Tractatus in Secundam Secundae Divi Thomae Aquinatis. f. 92. ‚Progredimur ad alteram Summae D. Thomae partem.‘ *In marg.* ‚8 Novemb. Anni 1612, Valentia Bellarminus‘. *In calce.* Tabula Sectionum quaestionumque. Oxford, Bodl. Laud. misc. 337.

318 **Anonymus* (‚Molshemii, 17 Sept. 1624. Amen‘), Tractatus de iure et iustitia, super quaestiones 57 sq. Thomae Aquinatis Summae Secundae Secundae. ‚D. Thomas post virtutes theologicas, fidem, spem et caritatem, agit de sapientia et prudentia . . — . . excludent officia iustitiae et misericordiae. Laus Deo Virginique matri.‘ Oxford, Bodl. Laud. misc. 56, f. 1—69. — Auctor est forsitan Matthias *Rorer*.

319 **Anonymus* (s. XVII inc.), Tractatus de fide, super Thomae Aquinatis Summae Secundae Secundae partem priorem. ‚Egerat D. Thomas Prima Secundae de virtutibus in communi.‘ Oxford, Bodl. Laud. misc. 56, f. 69—157. — Auctor est forsitan Matthias *Rorer*.

320 **Anonymus* (s. XVII inc.), Notata in quaestiones 57—100 inclusive Thomae Aquinatis Secundae Secundae. f. 1. *Tit.* ‚Tractatus de jure et justitia.‘ *Inc.* ‚Post virtutes theologicas agendum de Cardinalibus, quarum praecipua est Justitia‘, *Des.* ‚quod debeat illam tali modo expendere‘. Oxford, Bodl. Laud. misc. 55, f. 1—94.

321 **Anonymus* (s. XVII inc.), Tractatus de iure et iustitia, seu super quaestiones 57 sq. Secundae Secundae. ‚Tres erunt tractatus, primus de iure quod est obiectum Iustitiae‘. Oxford, Bodl. Laud. misc. 59, f. 203—413.

322 **Anonymus* (s. XVII inc.), Tractatus in Secundam Secundae Divi Thomae, de fide, spe, caritate. Oxford, Bodl. Laud. misc. 60, f. 232—303.

**Anonymus* (s. XVII), Tractatus in quaestiones Thomae Aquinatis de fide et spe. *Initio plurima desunt.* Oxford, Bodl. Tanner 360 (163 ff.).

**Anonymus* (s. XVII), f. 5—35. Ex secunda secundae D. Thomae, de fide disputationes. Oxford, Bodl. Tanner 366.

**Anonymus* (s. XVII). Expositio ‚in secundam secundae divi Thomae'. *Ultima folia desunt.* Clermont-Ferrand 124 (225 ff.).

**Anonymus* (1679—1680, Dilingae), Theologia scholastica in secundam secundae D. Thomae de iure et iustitia. München, Hofb. 4901 (158 ff.).

a **Anonymus* (1605 et 1606). 1. Commentarius in S. th. I, q. 27—43. Prag UB, bc. 561 f. 1—21. Commentarius in quaestiones quasdam S. th. I . . . Prag UB, bc. 590. — 2. Commentarius in quaestiones quasdam S. th. . . . II. partis. Prag UB, bc. 590. — 3. Commentarius in S. th. III. Prag UB, bc. 591, f. 23—97. Commentarius in s. Thomam de sacramento poenitentiae. Prag UB, bc. 591, f. 106—199.

b **Anonymus* (1605—1607). f. 32—100'. In 2 II s. Thomae de fide. — f. 100—107'. Tractatus in explicationem s. Thomae de spe. — f. 137—269'. In 2 II ad materiam de iustitia. Prag UB, bc. 594.

c **Anonymus* (1651—1653), Disputationes de iure et iustitia ad 2 II s. Thomae qq. 59—79. Prag UB, bc. 598, f. 1—69'.

d **Anonymus* (s. XVII), Cours de morale, sous forme de commentaire (latin?) d'une partie de la S. th. Saint-Quentin 171 (145).

e **Anonymus* (s. XVII), 1. Tractatus in 1 II de vitiis et peccatis, de gratia iustificante et meritis. — 2. (Eiusdem?) Tractatus in 2 II s. Thomae de virtutibus theologicis, St. Paul, Kärnten, Stiftsbibl.

f **Anonymus* (s. XVII), Pars altera in 2 II D. Thomae. Stuttgart, kgl. Landesbibl., cod. theol. 162.

g **Anonymus* (s. XVII), Commentaria in S. th. 2 II et III. Münster UB, 284 (489).

**Anonymus* (s. XVII?, Georgius *Colvenerius?*), ‚In 2ª<m> 2ªᵉ <quaestiones 1—46> angelici doctoris S. Thomae commentarius'. Valenciennes 192, f. 176—271.

327a **Anonymus* (s. XVII vel XVIII), Commentaria in S. th. 1 II et 2 II. Münster UB, 283 (556).

327b **Anonymus* (s. XVIII), Commentaria in S. th. I et II. Münster UB, 281 (534).

328 **Anonymus* (s. XVIII), ‚Dissertationes theologicae de virtutibus theologicis, fide, spe et charitate, ad veram et genuinam D. Thomae mentem consignatae . . .' Avignon 501 (320 pp.).

329 **Anonymus* (s. XVIII), ‚Disputationes theologicae in secundum *(sic)* secundae divi Thomae de fide, spe et charitate'. Bordeaux 192 (136 ff.).

330 **Anonymus* (s. XVIII), ‚In secundam secundae D. Thomae'. *Incompletum*. Grenoble 301.

330a **Anonymus* ‚Distinctiones variae in secundam Secundae'. Breslau UB, I Qu. 61, fol. 56.

330b *Aigner*, Honor., OSB, v. n. 285.

330c **Alciati*, SJ, v. n. 112.

331 *Aragon*, Petrus de, OSA (Salmantica oriundus ibique theol. prof., † 1592). 1. In secundam Secundae Divi Thomae . . . tom. I. Salmanticae, typ. Ioannes Ferdinandus, 1584, fol. —
In secundam Secundae Divi Thomae . . . commentaria. De iustitia et iure . . . Salmanticae, Guil. Foquel 1590. Ven. 1595. Lugd. 1596. Ven. 1608; 1625, fol. *Perini* Dav. Aur., August. script. Romae 1911 s. t. I, p. 122.
Cf. *Ossinger* 68. *Antonio* II, 172. *Hurter* III[3], 353. *KL* I, 1224. *KlHl* I, 307. — 2. In III. partem. Ven. 1600 (? *Lipenius* II, 857).

331a *Araujo*, Franc., OP, v. n. 4.

332 **Armand*, J., SJ. In 2am partem D. Thomae, 1762. VIII, 1689, D.

332a *Arriaga*, Rodr. de, SJ, v. n. 5.

332b **Aviles*, P. de, SJ, v. n. 6.

332c **Azor*, Jo., SJ, v. n. 119.

332d *Bañez*, Dom., OP, v. n. 121.

332e **Bellarminus*, Rob., v. n. 123.

333 **Bidermann*, Jac., SJ, In secundam secundae et tertiam partem S. Thomae, 1623—1625. I, 1456, J.

333 a *Billot*, Lud., SJ, De virtutibus infusis ... De virtutibus in genere et theologicis in specie. Romae 1901.

333 b *Billuart*, Ren., OP, v. n. 8.

333 c *Caietanus*, v. n. 9.

334 **Bonaventura*, Fr., SJ, Commentaria in 2am 2ae D. Thomae, 1592. I, 1701, C.

334 a **Butigella*, Paulus, OP (1530), Commentaria in S. th. 2 II, III. *QE* II, 77.

335 **Carolus*, Jacobus, OSB (Benedictinus Andecensis, prof. Salisburg., 1630—1631), Materia theologica *a)* ex secunda secundae D. Thomae de fide, spe et caritate, *b)* ex prima parte de deo uno et trino. München, Hofbibl. 4885 — Eiusdem (a. 1651) Commentarius in secundam secundae D. Thomae de iure et iustitia. München, Hofbibl. 4986 *b*. Idem: 4887.

335 a **Carvalho*, Ant., SJ, v. n. 265.

335 b *Colvenerius*, cf. n. 327.

335 c *Compton-Carleton*, Thomas, SJ, v. n. 133.

**Danner*, v. Tanner, n. 56.

335 d **De Angelis*, Mutius, SJ, v. n. 136.

335 e **Desruelles*, Adr., SJ, v. n. 137.

335 f *Duval*, v. n. 16.

335 g **Eberhard*, G., SJ, v. n. 138.

335 h *Ferre*, Vinc., OP, v. n. 18.

335 i **Franciscis*, Thomas de, OP, v. n. 143.

335 k *Gerwig*, Laur., SJ, v. n. 275.

335 kk **Giancardo*, Vinc., OP (1631), Commentaria in S. th. 1 II et 2 II. *QE* II, 472.

335 l *Godoy*, Petrus de, OP, v. n. 20.

335 m **Gomez*, M., SJ, v. n, 21.

335 mm **Goraceus*, Franc., OP (1585), Commentaria in S. th. II, forsitan deperdita. *QE* II, 272.

335 n *Gorrichem* (Gorcum), Henricus de, v. n. 149 *a*.

335 o *Gotti*, Vinc., OP, v. n. 22.

335 p *Granado*, Iac., SJ, v. n. 23.

335 q *Grandi*, Bon. M., OP, v. 24.

336 **Grandinger*, Paul., SJ (1602—1670, Prof. in Dillingen), Commentaria ac disputationes theologicae in 2am 2ae D. Thomae Aquinatis. 1642, 1643. (4°, 317, 83 pp.) IX, 431, A.

336 a **Grobbendonck* (Grobbendoncq, Grobendonck), Carolus de, SJ (1600—1672, aus Mecheln, 1617 SJ, kam 1625 nach Böhmen, lehrte Philosophie, Moraltheologie, Dogmatik und polemische Theologie in Olmütz und Prag, † in Prag; *Sommervogel* III, 1840). 1. Commentarius in S. th. I, a. 1624. Prag UB, bc. 589. — 2. Tractatus in in 2 II de iure et iustitia. Prag UB, bc. 597, a. 1635—1636, f. 1—169.

336 b **Grunwald*, Caspar, OP, v. n. 340 *a*.

336 c **Hardter*, Henr., OSB, v. n. 151 *a*.

337 **Heissius*, Seb., SJ, Quaestiones in secundam secundae D. Thomae, 160 . . IV, 232, A.

338 **Hirschbeindtner*, Rabanus (1667—1668), Commentarius (in D. Thomam) de iure et iustitia, exceptus a Bonifatio Reiffenstuel. — Eiusdem commentarius idem, ab alio exceptus. — München, Hofb. 4900 *a*, *b* (540, 501 pp.).

338 a **Illsung*, Iac. SJ, v. n. 158.

339 *Ininger*, Ioann. B., OSA († 1730), Quaestiones ex 2 II . . . D. Thomae. Monachii 1797. *Hurter* IV³, 1011. *Ossinger* 472. *KL* VI, 718. *KlHl* II, 83. V. n. 400.

339 a *Jacobus*, Carolus, OSB (ex Andechs, prof. phil. et theol. in univ. Salisburg., 1638 vicerector, 1658—1661 procancellarius, † 1661). Secundum historiam univ. Salisburg. (l. 2 c. 7 n. 257) reliquit: 1. De Deo uno et trino, 1644, 4°. (1 *a*). De Deo in se et extra se, (1 *b*) de Deo ut ultimo fine et (1 *c*) Salvatore, 1642. — 2. Actus humani, 1643, 4° (2 a). De gratia divina, 1630, 4°. — 3. Triga virtutum theologicarum, 1648, 4° (3 *a*). De iure et iustitia, 1650, 4° (3 *aa*). *Tractatus de iure et iustitia, ex 2 II s. Thomae, exceptus a Sim. Wagner, Salzburg, Studienbibl. V. 3. J. 177, a. 1650. — 4. De verbo incarnato, 1642, 4°. — 5. Theoremata (34) ex universa doctoris angelici Summa, 1630, 1642, 4°. *Hurter* III³, 961.

339 b *Josepho*, Daniel a s., O. Carm., v. n. 25 *a*.

339 c **Jost*, Bern., SJ, v. n. 161.

340 **Kern*, G., SJ, Commentarius in secundam secundae, 1612–1613. IV, 1016, A.

340 a *Koellin*, Conr., OP, v. n. 26.

Vgl. Nicolaus *Paulus*, Konrad Köllin, Ein Theologe des 16. Jahrhunderts. Zeitschrift für kath. Theologie 1896, 47—72.

Crockart, Cajetan und *Köllin* waren nicht die ersten Erklärer der S. th. ‚Schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts finden wir die Summa in den deutschen Dominikanerkonventen und durch die Mitglieder dieses Ordens an den deutschen Universitäten dem theologischen Unterricht zugrundegelegt. So erklärte vor 1490 der Dominikaner Kaspar *Grunwald* die Summa an der Universität Freiburg... Dasselbe geschah von zwei Dominikanern an der Universität Rostock.' *Ehrle*, Stimmen aus Maria Laach 1880, 389.

340 b *Kolbe*, Franc., SJ, v. n. 27.

341 *Krimer*, Ferd., SJ (1639—1703, Prof. in Graz). 1. Quaestiones theologicae in secundam Secundae Divi Thomae de iure et iustitia ... Graecii, apud haeredes Widmanstadii (1691). 8° (333 pp.). — 2. Quaestiones theologicae in tertiam partem Summae D. Thomae de incarnatione. Graecii, 1691, 8°. IV, 1247, 5, 6. Cf. *Hurter* IV³, 932, 933.

341 a *Labat*, Petrus, v. n. 28.

341 b *Lessius*, Leon., SJ, v. n. 288.

341 c *Lobkovitz*, Caramuel, O. Cist., v. n. 31.

341 d *Lorca*, Petrus de, O. Cist., v. n. 289.

341 e *Lycio*, Dion., OP, v. n. 32.

342 **Magesc* (R. P., 1621), 'Expositio secundae partis secundae sancti Thomae, tradita a R. P. Magesc'. Bordeaux 949 (736 pp.).

342 a *Malderen*, Io. van, v. n. 171.

342 b **Mangilio*, Ant., SJ, v. n. 172.

343 **Marcos*, M., SJ, In 2am 2ae D. Thomae. 160...
V, 534, B.

343 a *Marini*, Dom., OP. v. n. 35.

343 b *Martinon*, Ioann., SJ, v. n. 36.

343 c *Maurus*, Silv., SJ, v. n. 37.

343 d *Medices*, Hieron., OP, v. n. 38.

343 e *Molina*, Lud. de, SJ, v. n. 179.

343 f **Moquettius*, Ioannes, SJ, v. n. 181.

344 *Morawski*, Ia., SJ († 1700). 1. Quaestiones theol. selectae ad 2dam 2dae et ad 3am D. Thomae. Calissii, 1681.
V, 1288, 7. — 2. Quaestiones ad totam Summam. Calissii, 1681. (8.) *Hurter* IV³. 343.

345 *Oberascher*, Maurus, OSB (prof. Salisb., 1663—1665), Commentarii (in Thomae Aquinatis summam) de iustitia et iure; de arcano incarnationis mysterio; de peccatis et vitiis; de legibus; de sacramentis. München, Hofb. 4894 *a*, *b*, *c*, *d* (544, 533, 532, 575 pp.). — Eiusdem commentarii de arcano incarnationis mysterio, de sacramentis. Ebenda 4894 *e*, *f* (572, 631 pp.).

346 *Oviedo*, Franciscus de, SJ (aus Madrid, 1602—1651, lehrte die Humaniora, Philosophie und Theologie in Alcala und Madrid), Tractatus theologici, scholastici et morales, respondentes 2ae 2ae D. Thomae... Lugduni, haer. Petri Prost, Borde, Arnaud, 1646, fol. (962 pp.). Br. M. 3559. h.

Tractatus theologici... de virtutibus fide, spe et charitate... Lugduni, Borde, Arnaud, Rigaud, 1651, fol. (452 pp.). VI, 42, 43, 3, 4. *Hurter* III³, 921. *Antonio* I, 455.

Morhof II, p. 98 ait: ‚Scripsit Oviedus... »in summam D. Thomae, in primam« sc. ejus »partem, primam secundae, et secundam secundae«, quae Tomis tribus prodierunt. »Commentarius in primam secundae« editus est Lugduni A. 1646. »in fol«. »Comment. in secundam secundae« Lugd. 1651. »in fol.«. Fuit Theologiae Prof. in Collegio Complutensi, vir certe laude sua dignissimus, et qui Compendium pene esse possit omnium ante se Scholasticorum.‘

Ein Kommentar Oviedos zur I. pars ist nicht bekannt. Den ersten Band zur 2 II hält Morhof für einen Kommentar zur 1 II.

346a **Padilla*, Ant. de, SJ, v. n. 295 c.

346b *Palanco*, s. u. Lehrbücher.

346c *Paquet*, Ad. Al., v. n. 41.

346d *Passerini*, Petrus Maria de Sentula, OP († 1677). 1. De hominum statibus et officiis inspectiones morales, ad ultimas septem quaestiones secundae Secundae S. Thomae. T. I. De statu perfectionis et episcopali, bonorum ecclesiae administratione et alienatione, et de statu religiosorum et votis tribus. Romae, Tinassii, 1663, fol. (752 pp.). T. II. De privilegiis et facultatibus religiosorum. Ibid., 1663, fol. (808 pp.). T. III. De religioso statu, novitiatu, professione, translatione, reclamatione, eiectione, privilegiis, etc. Ibid., 1665, fol. (887 pp.). — 2. Commentaria theologica. T. I. De incarnatione. Ibid., 1669, fol. T. II. De sacramentis. T. III. De Eucharistia. Ibid., 1669, fol. *QE* II, 674, 2, 7.

346e *Peñafiel*, Leon., SJ, v. n. 187.

346f *Perez*, Ant., SJ, v. n. 44.

346g *Perez* de Menacho, SJ, v. n. 45.

346h *Pozzobonello*, v. n. 46.

346i *Puteanus* (Puy), v. n. 47.

346k *Reding*, OSB, v. n. 48.

346l *Rhodes*, G., SJ, v. n. 49.

346m *Rorer*, Matth., cf. n. 318, 319.

346n *Salas*, I. de, SJ, v. n. 304.

346o *Salmanticenses*, v. n. 50.

347 *Salon*, Mich., OSA († 1620), De iure et iustitia. Valentiae, 1581, fol. Ven. 1608, fol. (Br. M. 495, k. 15). *Ossinger* 789. *Hurter* III³, 589.

347a *Serra*, Marcus, OP, v. n. 52.

347b *Silvius*, Fr., v. n. 53.

348 **Simonis*, Ios. (1639), Commentatio in secundam secundae Thomae Aquinatis de fide et spe. Oxford, Bodl. Tanner 363 (133 ff.). — Eiusdem in secundam secundae de iure et iustitia. Oxford, Bodl. Tanner 365 (130 ff).

348a *Soto*, Dom., OP, v. n. 54.

349 **Soto Regali*, Efisio Ioseph de (s. XVII, Nursiae in collegio Sancti Leonardi, 1664), VI tomi in pergameno. 1. Disputationes cum suis quaestionibus de fide theologica; de divinae gratiae auxiliis (250 ff.). — 2. Commentaria in primam partem sancti Tho<mae> a quaestione 27. usque ad 49. de sacrosancto triados misterio cum suis disputationibus ac quaestionibus agitari solitis. 1643. — Disputationes scholasticae de angelis ex prima parte Divi Thomae a quaest. 50. usque ad 64. 1663 (184 ff.). — 3. Quaestiones de gratia theologiae traditae Nursiae ab Ephisio Iosepho Soto Regali in collegio Sancti Leonardi iubente et fauente Cardinali Fachenetto eiusdem vrbis episcopo 1664 (121 ff.). — 4. Expositio in tertiam partem sancti Thomae de materia incarnationis (131 ff.). — 5. 6. Disput. theolog. <de> sacram. poenitentiae in 3. partem Thomae Aquinatis. — Comment. in pri. secundae Thomae Aquin. de gratia a quaest. 109 vsque ad 114 (256 et 274 pp.). — Comment. in primam 2^dae^ Divi Thomae de beatitudine, de voluntario et involuntario, de vici<i>s et peccatis (161 ff.). Dresden, kgl. Bibl. B 243.

349a *Stadelmayer* (Stadlmayr), Alphonsus, OSB (1610—1683, Oenipontanus, prof. et 1652—1673 rector Univ. Salisburg., abbas Weingartensis). 1. De Deo et attributis Deo propriis. 1660, 8°.

— 2. De visione beatifica. 1655, 8°. — 3. De legibus disputationes. 1650, 4°. *Hurter* IV³, 337. — 4. In tertiam partem S. th. s. Thomae Aq. de incarnatione Filii Dei commentarius, exceptus a Sim. Wagner. Salzburg, Studienbibl. V. 3. I. $\frac{205}{1}$, a. 1651.

Idem Sim. Wagner excepit commentarium Iacobi Caroli, n. 339 *a*.

349 b **Stryjewicz*, Sebastianus (1670), Cursus theologiae moralis... ex 1 II et 2 II partis Summae divi Thomae, doctoris angelici... Krakau UB 199.

349 c *Suarez*, Fr., SJ, v. n. 55.

349 d **Tanner*, Adam, SJ (1603—1604), Commentarius in secundam secundae Thomae Aquinatis. Tractatus de sacramentis. München, Hofb. 4878 *a*, *b*. II, 1819, A.

Im Katalog und bei *Sommervogel* steht ‚Danner'. S. n. 56.

349 e **Tellier*, Balthasar, OP, v. Textor, n. 349 *e*.

**Textor* (Tellier), Balthasar, OP (1577), Commentaria in S. th. 2 II de fide, spe, caritate, et de quatuor virtutibus cardinalibus. *QE* II, 244.

349 f *Thomas de Jesus* (antea Dia Sanchez Davila), O. Carm. († 1627), Commentaria theologica in qq. 171—175 2 II. D. Thomae Aq. Opera omnia. Coloniae 1684, 2 tom. fol. *Hurter* III³, 676.

349 g *Thoma*, Io. a s., v. n. 57.

349 h *Toledo* (Toletus), Fr., v. n. 219.

349 i *Tomasi*, v. n. 58.

350 *Torre*, Raphaël de la, OP. († 1612), De partibus potentialibus iustitiae, in secundam secundae D. Thomae Aq. q. 80—123. T. I: De religione et eiu sactibus, q. 80—91, Salmanticae, Francisci de Cea Tesa, 1611, fol. (898 pp.). T. II: De vitiis religioni oppositis, q. 92—100. Ibid., 1612. fol. Coloniae, Constantini Munich, 1630, fol., 2 t. (699, 515 pp.). *QE* II, 383. *Hurter* III³, 589.

351 *Torres*, Lud., SJ († 1655), Disputationum in secundam secundae D. Thomae, de fide, spe, charitate et prudentia. Tomus unus. Lugd., H. Cardon, 1617. fol. (1296 col.). — De iustitia. Tomus alter. 1624 (904 col.). — In secundam secundae tomi 3 et 4.

VIII, 129—131. Cf. *Hurter* III³, 883. *Antonio* II, 66.

Nach einer „erschröcklichen doch wahrhafften Geschicht" hätte er „eine verheuratete Weibssperson", welche „von einer gantzen Legion Teuffel siben Jahr lang besessen gewest", befreit. München 1608. VIII, 131.

351a *Tyrie, Iac., SJ, v. n. 223.

351b *Valentia*, Greg. de, SJ, v. n. 60.
351c *Vasquez*, Gabr., SJ, v. n. 61.
351d **Verjuys*, J. B., OP (1667), Quaestiones theologicae (1) de scientia Dei, de voluntate Dei, de praedestinatione, (2) de gratia et libero arbitrio, (3) de iure et iustitia, (4) de incarnatione, sacramentis, Eucharistia, matrimonio etc. Antwerpiae, bibl. OP, 4 tom. 4°. Gilbertus de *la Haye*, Biblioth. Belgo-Dom. Andreas *Dresselius*, Bibl. Belg. et Fasti Academ. Lovan. *QE* II, 621.

352 **Vittoria* (Victoria), Franc., OP (c. 1480—1546), *Commentaria in universam (?) Summam S. Thomae de Aquino. *QE* II, 128—130. Cf. *Hurter* II³, 1108. *KL* IV, 1837—1839. *KlHl* I, 1523. *Antonio* I, 497.

*In 1 II. partem. Cod. Vat.— Ottobon. 1000, 4° (208 ff.). *Ehrle*, Fr., Katholik 1884, II, 518. — Item cod. Vat. 4630, kl. 4° (313 ff.). *Ehrle* l. c. 519.

*In 2 II. Ottobon. 1015 *a*, *b*, 2 voll., kl. 4°, (348 et 455 ff.). Ottob. 382, kl. 4°, (216 ff.). *Ehrle* l. c. 519.

352a *Vincentio*, Gabr. a s., v. n. 62.

352b **Werner*, Matthaeus (1651—1668), Commentarius in 2 II de iure et iustitia. Prag UB, bc. 596, f. 1—129.

Bei *Sommervogel* VIII, 1078 ist ein Matthias Werner aus Braunau (Böhmen) verzeichnet, der 1610—1684 lebte.

352c *Wiggers*, v. n. 63.

352d *Ysambertus*, v. n. 64.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus VI, p. 266—299)

II. Die Entwicklung bis zum Konzil von Trient

Mit Scotus ist die Genesis der Lehre von der fides implicita abgeschlossen. Die folgende Zeit bis zum Konzil

von Trient bringt wenig Neues, ja hält sich durchwegs nicht einmal auf der Höhe der großen Scholastiker. Die Lehre wird auch im ganzen nicht mehr als Problem empfunden, so daß sie vielfach ganz übergangen oder nur kurz referiert wird. Nur wo eine besondere Veranlassung vorliegt, kommt sie eingehender zur Sprache und auch da nur unter bestimmten Gesichtspunkten. Charakteristisch ist, daß die Lehre nicht zu den zwischen Thomisten und Scotisten bestehenden Differenzpunkten gehört; der Grund liegt allerdings darin, daß auch die Thomisten sich an die von Scotus vertretene ältere Formulierung halten. Insofern liegt keine Entwicklung vor.

Eine solche macht sich aber in Fragen geltend, die mit dem Problem zusammenhängen. Wohl infolge der Inquisition rückt die Frage in den Vordergrund, wer ein rechtgläubiger Katholik, wer ein Häretiker sei, bzw. welche Rolle hier die fides implicita spiele. Im Zusammenhange damit steht das Problem der veritas catholica mit der eigenartigen Lösung unserer Periode. Auch die aus der Genesisperiode stammende Theorie der fides aquisita führt zu weiteren Konsequenzen.

Der Hauptanteil der Entwicklung fällt der nominalistischen Richtung zu sowie der scotisch orientierten alten Schule. Die spezifische Formulierung des hl. Thomas vermag in dieser Periode noch nicht durchzudringen; dies war der nachtridentinischen Zeit vorbehalten.

Unsere Darstellung wird nur einige Hauptrepräsentanten behandeln, soweit es nötig ist, um ein Bild der Lehre unserer Periode zu geben. Mit Durandus a St. Portiano beginnend, den nur sein nominalistischer Einschlag von den Alten trennt, werden wir vorerst die nominalistische Schule behandeln: Okkam, Gerson, Peter d'Ailli, Brevicoxa und Gabriel Biel. Von den Scotisten sollen Aureolus und Johannes de Bassoli(i)s, Petrus de Aquila, Lychetus, Sarnanus und die Summa Angelica zur Sprache kommen; von den Thomisten Capreolus, Turrecremata, der Karthäuser Dionysius, Silvester Prierias und Cajetan. Dazu der Standpunkt der Dekretalisten, des Directorium inquisitorum, die Entscheidung der Synode von Lavaur. Den Abschluß soll eine Würdigung der Lehre des Konzils von Trient bilden und als Anhang die Geschichte des Köhlerglaubens folgen.

Durandus

Der Dominikaner Durandus a St. Portiano[1] († 1334 als Bischof von Meaux) unterscheidet in seinem Sentenzenkommentar (Lyon 1563, 3 d. 25 q. 1) eine doppelte Implikation: erstens wenn der Akt implizite in der Potenz oder im Habitus enthalten ist, zweitens wenn eine Einzelheit in einem Allgemeinen enthalten ist. Im ersten Sinne glaubt implizite, wer den Glaubenshabitus besitzt, aber keinen Glaubensakt setzt; im zweiten Sinne, wer nur im allgemeinen glaubt, ohne auf einen Artikel im einzelnen einzugehen. Explizite glaubt, wer einen Glaubensakt setzt oder einzelne Artikel glaubt.

In der Bestimmung des für Erwachsene erforderten Maßes an explizitem Glauben geht Durandus wie Thomas vor. Bloß habitueller Glaube genügt für Erwachsene nicht, da sie verdienstliche Akte setzen müssen, die ohne Glaubensakt unmöglich sind, da ohne Glauben niemand Gott gefallen kann. Ebensowenig genügt es, bloß im allgemeinen zu glauben; der Glaube muß wenigstens einigermaßen bestimmt, explizite sein (numquam suffecit adultis ad salutem fides implicita totaliter, sed semper oportuit, quod quantum ad aliquid specialiter explicaretur). Unbedingt und jederzeit war der Glaube an die göttliche Vergeltung notwendig (Deum esse remuneratorem bonorum credentium in ipsum). Das ergibt sich aus Heb. 11, 6 und aus den Anforderungen zur Setzung von verdienstlichen Werken. Niemand kann nämlich ein unbekanntes Ziel verdienstlich anstreben (nullus potest meritorie dirigere actus suos in finem ignotum[2]). Das Ziel des Verdienstes ist aber die Belohnung. Diese muß also von uns erkannt sein, wird aber nur durch den Glauben an die Vergeltung der guten Werke der Gläubigen erkannt. Hier ist also zu beachten, daß auch Durandus expliziten Glauben an eine übernatürliche Vergeltung für notwendig erachtet, genauer den Glauben an das übernatürliche Endziel des Menschen, ohne dessen Kenntnis ein christliches und verdienstliches Leben unmöglich ist.

Das weitere Ausmaß des expliziten Glaubens behandelt Durandus nicht mehr unter dem Gesichtspunkte des unbe-

[1] Hoffmann I, 150—153.

[2] Hoffmann (I, 151) übersetzt unrichtig: „Man kann die Glaubensakte nicht auf ein unbestimmtes Ziel richten."

dingt Notwendigen, sondern des Entsprechenden (considerandum est, quid congruit). Dieses Maß ist verschieden nach Zeit und Stand. Diejenigen, welche zuerst (und unmittelbar) von Gott die Offenbarung erhielten, mußten explizite glauben, was ihnen so geoffenbart wurde und nicht mehr. Bei den anderen, welche die Offenbarung vermittelt erhielten, muß man zwischen den obersten (Papst, Bischöfe), mittleren (Seelsorgklerus, Prediger, Professoren) und unteren unterscheiden. Papst und Bischöfe müssen alle Artikel explizite kennen und außerdem sie explizieren, verteidigen und glaubwürdig machen können — letzteres durch Belege aus der Heiligen Schrift, warum sie auch zur Kenntnis der Heiligen Schrift verpflichtet sind. Papst und Bischöfe haben nämlich die Pflicht, das gläubige Volk im Glauben zu belehren, es gegen Irrlehren zu verteidigen und die Zahl der Gläubigen zu vermehren; außerdem müssen wenigstens einige in der Kirche die Glaubenslehre der Kirche beherrschen; endlich sind Papst und Bischöfe berufen, im Konzil über die schwierigsten Fragen zu entscheiden. Auch die Pfarrer, Prediger und Professoren müssen wissen, was ihr Amt erheischt, nämlich die Substanz der Artikel. Das gläubige Volk muß soviel wissen „quantum eis traditum est ex maiorum doctrina et communi ritu Ecclesiae, qui neminem latet, nisi ob culpam suam ab hoc impediatur". Schätzungsweise fügt Durandus bei: „Puto quod pro moderno tempore nullus potest excusari, si ignoret articulum trinitatis, incarnationis, resurrectionis, ascensionis et adventus ad iudicium, cum ex publico ritu Ecclesiae et festivitatum celebri solennisatione et vulgata praedicatione omnibus haec innotescant." Wo jede Belehrung fehlt, würde auch nach Durandus Gott unmittelbar oder durch einen Engel oder Prediger das Notwendige kundtun, wenn nur wenigstens das Naturgesetz beachtet wird. Dagegen verlangt Durandus Kenntnis der natürlichen Sittengebote (Dekalog), weil sie durch die Vernunft erkannt werden können (ad 1). Zur Vermeidung von Irrtümern legt er den Gläubigen nahe, mit ihrem Urteil zu warten, bis sie durch eigene Forschung oder Belehrung durch andere genügende Sicherheit erlangen (l. c.). Wenn die minores sich an den Glauben der maiores anschließen, so droht ihnen deswegen keine Gefahr. Denn der Glaube stützt sich auf die Autorität der Offenbarung (fides innititur auctoritati divinae revelanti credibilia). Jeder

Gläubige stimmt also der ganzen Offenbarung wenigstens in generali zu, die maiores, welche die Heilige Schrift kennen, glauben einen Teil derselben auch explizite, was bei den minores nicht (im gleichen Maße) zutrifft. Sie glauben aber im Anschluß an die maiores implizite, wenn sie sich auf die Autorität der Vorgesetzten, als Vorgesetzten in der Kirche, stützen. So schließen sich die minores nicht dem persönlichen Glauben dieses oder jenes an, der sich irren kann, sondern dem Glauben der Prälaten, insofern diese Organe der Kirche sind, die unmöglich in allen (Prälaten) irren kann, da es ja die Leitung des Heiligen Geistes ist[1]. Hoffmann (I, 153) folgert aus diesen Worten: „Damit ist den infimi das Recht zu der fides implicita, welche glaubt, was die Kirche lehrt, zugesprochen." Tatsächlich aber lehrt Durandus, daß es keinen wahren Glauben gibt, der sich nicht auf die göttliche Offenbarung stützt, daß jeder in generali alle Artikel glauben muß, aber nicht jeder alle explizite, daß die Gläubigen alles glauben müssen, was die Bischöfe lehren (nicht aber schon, wenn einer oder der andere etwas lehrt), daß die Bischöfe nur als Organe der Kirche und des Heiligen Geistes Glaubensnormen sind, daß auch die Kirche als göttliche Autorität Glaubensnorm ist. Das ist wiederum keine fides implicita im Sinne einer juristischen Unterwerfung[2].

Damit stimmt auch Durandus' Glaubensanalyse überein (3 d. 24 q. 1). In d. 23 q. 5 zeigt er, daß wir notwendigerweise der Offenbarung Gottes glauben müssen, da nur diese unser Ziel, die ewige Glückseligkeit, uns kundtut. Der Hauptgegenstand des Glaubens ist also Gott (d. 25

[1] „Minores innitentes auctoritati superiorum ut superiores sunt in Ecclesia (quae vere est auctoritas divina) dicuntur habere fidem implicitam in fide eorum. Et ex hoc sequitur, quod ex errore aliquoram maiorum nullum periculum minoribus imminet, quia non innituntur fidei personali huius vel alius qui potest deficere, sed eorum fidei, quatenus sunt rectores Ecclesiae, quam impossibile est in omnibus deficere, cum sit regimen spiritus sancti." Hoffmann (I, 153) interpretiert den letzten Satz dahin, daß die Kirche „unmöglich in allen Dingen fehlbar" sein könne, während doch der Sinn ist, daß nicht alle rectores Ecclesiae sich irren könnten, da die Kirche sonst nicht mehr das regimen Spiritus Sancti darstellte.

[2] Hoffmann schreibt Durandus auch eine scientia implicita zu (I, 152). Er hat aber offenbar die resp. ad 2 nicht verstanden, sonst hätte er den Druckfehler (unus statt nullus) bemerkt, da Durandus gerade die Unmöglichkeit einer scientia implicita beweist.

q. 1). Über alle Glaubensgegenstände glauben wir bestimmte Sätze oder Lehren (id quod creditur). Unter der Vielheit dieser Sätze gibt es nun nach Durandus einen ersten, auf Grund dessen wir die anderen glauben und auf den alle Glaubenslehren zurückgeführt werden (ad quod fit ultima resolutio credibilium). Als solchen ersten Satz erachtet er die Glaubenslehre, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde. Denn, so argumentiert er, an die Dreifaltigkeit glauben wir wegen des Zeugnisses der Heiligen Schrift, die wir wieder als von Gott inspiriert glauben; dieses aber wieder, weil die vom Heiligen Geiste geleitete Kirche die Heilige Schrift in diesem Sinne approbiert, d. h. vorlegt. Der Glaube, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde, ist also erster und grundlegender Glaubenssatz. Formeller Glaubensgrund ist also: „auctoritas divina regens Ecclesiam et revelans scripturam. Per hanc enim tanquam per medium assentimus omnibus credibilibus sicut per demonstrationem assentimus scitis". In diesem Sinne bestreitet Durandus auch, daß die Theologie eine Wissenschaft sei, weil sie keine in sich evidenten Folgerungen habe, vielmehr nur die im Glauben erfaßten Lehrsätze inhaltlich erkläre (In Prol. l. 1 q. 1).

Okkam

Eine interessante Entwicklung der Fides-implicita-Lehre tritt uns bei Wilhelm von Okkam entgegen († 1349), dem Hauptvertreter des Nominalismus oder Konzeptualismus bzw. Terminismus im 14. Jahrhundert[1]. In ihm weht der Geist einer neuen Zeit. Tatsächlich behandelt Okkam unsere Frage in jener Richtung, in der sie im 14. Jahrhundert Gegenstand der Diskussion war. Man könnte erstaunt sein über den jähen Wechsel, wenn man den verändernden Einfluß des Nominalismus nicht auch auf anderen Gebieten kennte. Okkam[2] kommt auf die fides implicita zu sprechen, besonders in seinem „Dialogus inter magistrum et discipulum" (Lyon 1494). Er erklärt aber ausdrücklich, daß er nicht seine Ansicht vertreten, sondern nur die verschiedenen herrschenden Ansichten mit ihren Gründen vorlegen wolle,

[1] Hoffmann I, 153—169. Weitere Literatur unten.

[2] Okkam ist nicht, wie Hoffmann schreibt, ein Schüler des Scotus; vgl. J. Hofer, Biographische Studien über Wilhelm von Ockham in: Archivum Franc. Hist., Quaracchi 1913, 215 ff.; Parth. Minges in „Franzisk. Studien" 1914, I, 143.

ohne ein meritorisches Urteil zu fällen. Ist es so auch außerordentlich schwer, die eigene Ansicht Okkams zu bestimmen, so sind dafür seine beiden Referate über die geltenden Ansichten um so wertvoller[1].

Okkam will im ersten Teil seines Dialogs (I) die angeblich stark besprochene Frage (controversia) behandeln, wer denn eigentlich katholisch, wer häretisch sei, bzw. welche Lehren als katholisch, welche als häretisch zu gelten haben (Prolog).

Auf die Frage, welche Lehren als katholisch zu betrachten seien, führt er zwei entgegengesetzte Ansichten an. Die erste lehrt, daß nur jene Wahrheiten als katholisch zu gelten haben und teils notwendig (de necessitate salutis) zu glauben seien, welche explizite oder implizite in der Heiligen Schrift enthalten sind, also Wahrheiten, die entweder dem Wortlaut nach (sub forma propria) in der Schrift enthalten sind oder aus dem Inhalt derselben allein „consequentia necessaria et formali“ — durch einfache und zwingende logische Ableitung — abgeleitet werden können (Pars I, l. 2, c. 1)[2]. Zu glauben wären also nur explizite oder implizite in der Heiligen Schrift enthaltene Lehren, da diese alles Nützliche enthält und alles Falsche verurteilt und „sufficiens“ ist (l. c. ratio 1 und 2).

Die andere gegenteilige Ansicht behauptet, daß außer diesen in der Heiligen Schrift enthaltenen Lehren noch andere als katholisch zu glauben seien[3]. Sie führt alle Glaubenslehren auf drei Klassen zurück, nämlich auf solche, die von Gott und Christus als Menschen handeln — von diesen hängt das Heil „principaliter“ ab —, dann Wahrheiten, die „ex revelatione vel approbatione Dei“ auf uns gekommen sind, teilweise durch Vermittlung der Heiligen Schrift, teilweise außer dieser durch die Apostel — auch

[1] Es erscheint mir allerdings sehr zweifelhaft, ob Okkam immer tatsächlich vertretene Ansichten wiedergibt oder ob er nur klassifiziert bzw. eigene Einwände und Ansichten ad exercitium ingenii behandelt.

[2] „Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur, ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri, sunt inter catholicas connumerandae.“

[3] R. Seeberg, Dogmengeschichte III³, 614, zitiert darum mit Unrecht unsere Schrift zum Beweise für die Lehre, daß nur die Schrift in autoritativ bindender Weise den Glaubensinhalt feststellt“ (a. a. O. I, 613).

hier sind die logischen Folgerungen zu glauben —, endlich Lehren, die nicht allein aus Schrift oder Tradition folgen, sondern aus einer oder mehreren Lehren der Schrift oder der Tradition und aus anderen Tatsachen (ex quibusdam aliis veris, quae in facto consistunt); so z. B. daß Augustins Lehre katholisch sei, die vier Konzilien die katholische Lehre definiert hätten — solche Wahrheiten sind nicht strikte katholisch, ihnen kommt genau das „sapere catholicam veritatem" zu (I, 2, 2). Als Grund wird angeführt, daß manches geglaubt werden müsse, was doch nicht in der Heiligen Schrift enthalten oder aus ihr abgeleitet werden könne, ferner daß man die Glaubensentscheidungen der Päpste wie auch die Lehre der allgemeinen Kirche annehmen müsse, beide aber manches enthielten, was nicht in der Heiligen Schrift enthalten sei (I, 2, 3). Im 5. Kapitel zählt nun Okkam fünf Arten von Lehren auf, die als katholisch betrachtet werden, nämlich Lehren der Schrift, der Tradition, glaubwürdige historische Berichte, Folgerungen, neue Offenbarungen (I, 2, 5). Die Entscheidungen der Kirche bilden keine eigene Kategorie, weil was die Kirche definiert, unter einer der fünf genannten Klassen enthalten sein muß (l. c.). Okkam erörtert noch speziell die Frage, ob die Kirche, das allgemeine Konzil oder der Papst durch Definition eine Lehre zu einer katholischen, bzw. häretischen machen könne. Er referiert wieder drei Lehrmeinungen: die der Kanonisten, die kurzweg erklärt, daß der Papst einen neuen Glaubensartikel machen könne (I, 2. 14): dann die Ansicht, daß eine Lehre, wenn sie auch an sich mit der Heiligen Schrift usw. übereinstimmt, bzw. in Gegensatz steht, doch erst durch die Definition des Papstes eine katholische, bzw. häretische werde, so daß also der Papst aus einer (noch) nicht katholischen Lehre eine katholische machen kann (I, 2, 11); endlich die Ansicht, daß der Papst nur eine bereits als katholisch zu betrachtende Lehre als solche erklären, definieren kann, so daß sie als katholisch erkannt, nicht aber zu einer katholischen gemacht wird (I, 2, 12). Das Gleiche gilt von der Verurteilung. Okkam unterscheidet nun hier zwischen einer expliziten und einer impliziten Approbation bzw. Verurteilung einer Lehre. Die Kirche bzw. die Päpste haben die ganze Lehre der Kirche approbiert und damit auch alle gegenteiligen Irrtümer verurteilt, allerdings explizite oder implizite (I, 2, 12). Eine Lehre wird

explizite als Häresie verurteilt, wenn sie als solche nach ihrem Wortlaut (in propria forma) als Häresie genannt wird oder wenn ihr Gegenteil wörtlich definiert oder in einem approbierten Werke als katholische Lehre betrachtet wird oder wenn der häretische Charakter ohne weiteres feststeht. Als implizite verurteilt gilt eine Häresie, wenn nur ein theologisch Geschulter „per subtilem considerationem" ihren Widerspruch mit einer katholischen Lehre feststellen kann (I, 2, 17 cf. 18).

Im dritten und vierten Buche bestimmt Okkam, wer Katholik, wer Häretiker sei. Als katholisch hat jener zu gelten, der den ganzen katholischen Glauben unversehrt bewahrt — „qui integram et inviolatam servat catholicam fidem" (I, 3, 1). Wie kann dann aber ein Laie katholisch sein, der an manche katholische Lehre überhaupt nie gedacht hat? Antwort: Nach der Lehre der Theologen heißt den ganzen Glauben halten soviel wie: alles, was zum rechten Glauben gehört, explizite oder implizite ohne jeden Zweifel glauben (l. c.). Nun wird das implicite credere definiert wie folgt: „Credere implicite est alicui universali, ex quo multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere" (I, 3, 1). Als katholisch hat darum zu gelten, wer festhält (firmiter tenent), daß die ganze Lehre der Heiligen Schrift oder der Gesamtkirche wahr und richtig sei und keine einer katholischen Lehre widersprechende Lehre hartnäckig festhält (l. c.). Zwei Bedingungen müssen also erfüllt sein, damit jemand als Katholik gilt, eine positive und eine negative. Die positive besteht im (allgemeinen) Bekenntnis zur Kirche bzw. zur Wahrheit ihrer Lehre. Mit der alten Formulierung versteht aber Okkam das Bekenntnis zur Kirche nicht exklusiv, als nur allgemeines Bekenntnis, sondern positiv — Anerkennung des Kirchenglaubens als wahren Glauben. Daneben verlangt er aber ausdrücklich von allen auch expliziten Glauben an all das, was allgemein bei allen Christen als Glaubenslehre bekannt ist[1]. Welche Lehren allgemein bekannt seien, bestimmt Okkam nicht[2]. Die negative Bedingung fordert Ausschluß jedes hartnäckigen Irrtums gegen

[1] „Omnes christiani tenentur credere explicite veritatem apud omnes christianos et simplices divulgatam" (I, 4, 9).
[2] Vgl. I, 4, 17—18.

eine Glaubenslehre. Diese zweite Bedingung wird ausdrücklich noch hervorgehoben; das bloße Bekenntnis zur Kirche genüge noch nicht, denn es seien viele als Häretiker verurteilt worden, die sich zum Glauben an die Heilige Schrift bekannten, aber ihr doch widersprachen, denn man könne etwas im allgemeinen wissen, im einzelnen aber nicht wissen (I, 3, 3). Allerdings höre nur derjenige auf, ein Katholik zu sein, der eine katholische Lehre mit Hartnäckigkeit leugnet, nicht aber, wenn es bloß aus Einfall oder Unwissenheit geschieht — die Bedingung der pertinacia wird noch ausdrücklich verteidigt (c. 5—11). Als Mittel zum Beweise, daß — bei vorkommendem Irrtume — keine pertinacia vorhanden sei, wird die „protestatio“ eingeführt, d. h. die Erklärung, daß man nichts gegen den katholischen Glauben lehren oder festhalten wolle (I, 3, 9), ein, meint Okkam, in so schlechten Zeiten, wo aus Haß, Rachsucht, Neid und Bosheit viele von den Besten und Weisesten der Häresie angeklagt werden, vielgebrauchtes Mittel (l. c.). Ob also jemand als katholisch zu gelten habe, hängt nach der Formel Okkams hauptsächlich davon ab, ob er frei sei von jeder Häresie. Das Schwergewicht seiner Ausführungen liegt denn auch bei der Bestimmung, wer ein Häretiker sei.

Häretiker ist, wer hartnäckig eine Glaubenslehre leugnet (I, 3, 3). Das vierte Buch bestimmt nun den Begriff der pertinacia näher.

Pertinax ist nämlich jener, „qui persistit in dubitatione circa ea quae sunt fidei, quam debet de necessitate salutis dimittere“ (I, 4, 1). Dies kann scienter geschehen, wenn nämlich jemand weiß, daß eine Lehre dem katholischen Glauben entgegengesetzt ist und sie doch festhält (I, 4, 2) = scienter pertinax oder haereticus. Es kann aber jemand auch ignoranter pertinax bzw. haereticus sein, wenn er meint, eine Lehre der Heiligen Schrift gehöre nicht zum katholischen Glauben oder wenn jemand den wahren Sinn bzw. eine richtige Folgerung aus der Heiligen Schrift infolge Mißverständnis leugnet[1] (I, 4, 3). Eine pertinacia liege

[1] Nach dieser von Okkam referierten Ansicht gäbe es also eine pertinacia oder haeresis aus Unwissenheit, wenn der Widerspruch mit dem Glauben nicht erkannt ist. Die spätere Theologie hat dafür den Ausdruck: haereticus materialis geprägt und in die Definition des eigentlichen Häretikers, des haereticus formalis, die Bedingung des scienter-pertinax aufgenommen.

allerdings nur dann vor, wenn jemand etwas ernst und fest behaupte bzw. bezweifle, nicht aber, wenn es sich nur um eine nicht eigentlich vertretene Ansicht handle. Darum will Okkam einen Bauern nicht leicht als haereticus gelten lassen, selbst wenn er an der Kirche zweifelt, da dies aus Einfalt und Unwissenheit geschehen könne, beim „litteratus“ dagegen nimmt er leicht Häresie an, weil hier eben eine bewußte Behauptung vorliegt (I, 4, 5 ss.). Dann aber erinnert Okkam daran, daß ein jeder all das explizite glauben müsse, was allgemein bei allen Christen als Glaubenslehre bekannt sei (divulgatum). Dazu gehöre aber auch die Wahrheit des christlichen oder kirchlichen Glaubens. Eine diesbezügliche Leugnung sei also auch bei einem simplex nicht von Häresie freizusprechen (I, 4, 9).

Im einzelnen hat nun als Häretiker zu gelten, wer die christliche Religion verleugnet (I, 4, 5), wer einen Teil der Heiligen Schrift zurückweist (c. 6), wer behauptet, die ganze Kirche könne irren (c. 7, 8, 9), wer unter normalen Verhältnissen eine allgemein als katholisch bekannte Lehre bestreitet (c. 10). Als Häretiker hat also zu gelten bzw. wird präsumiert, wer eine Lehre leugnet, die er explizite zu glauben verpflichtet ist (I, 4, 9). Wer darum eine solche Lehre leugnet, ist ohne Prozeß als Häretiker zu betrachten. Ignoranz wird nicht präsumiert, sondern müßte bewiesen werden (c. 10).

Aber schützt denn da die fides implicita nicht? Es heißt doch, daß die fides implicita genüge, um katholisch zu sein. Wer meint, daß er keiner falschen Lehre anhänge, glaubt doch an die Wahrheit des katholischen Glaubens, wenigstens implizite, wenn er auch im einzelnen irrt (I, 4, 3). Auf diesen Einwand antwortet Okkam mit der Unterscheidung zwischen einer wahren und einer falschen bzw. ungenügenden fides implicita. Nicht richtig noch genügend zum katholischen Glauben ist jene fides implicita, die einfach glaubt, der christliche Glaube sei wahr, aber einen anderen als den wirklichen christlichen Glauben für christlich oder wahr hält. Dies sei z. B. bei den Manichäern und bei Arius der Fall. Auch die Berufung auf die fides infusa weist Okkam zurück, da die Häretiker diese eben nicht haben (I, 4, 4). Es ist für die Fides-implicita-Lehre sehr bezeichnend, daß nur der Glaube an den wahren christlichen oder kirchlichen Glauben als wahre fides implicita

anerkannt wird; es ist dies aber zugleich wieder ein Beweis, daß unter dem credo quod Ecclesia credit das Bekenntnis zum bekannten und historisch gegebenen Glauben der Kirche, nur in allgemeiner Form, verstanden werde, nicht aber ein exklusiv allgemeines Bekenntnis.

Okkam erklärt ausdrücklich seinen Anschluß an den Glauben der römischen Kirche: „Quidquid romana Ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo[1].“ Ob er darunter die römische Kirche im engeren Sinne oder die unter dem römischen Bischofe stehende Gesamtkirche versteht, ist unsicher[2]. Jedenfalls versteht Okkam unter der Kirche nicht eine bloß numerische congregatio fidelium, sondern die organisierte, aus Papst, Bischöfen und Laien bestehende Kirche, sicherhin einfach die konkret bestehende Kirche. Zudem zweifelt Okkam nicht an der göttlichen Einsetzung des Papsttums, Episkopates und Priestertums. Man hat nun die Frage aufgeworfen, ob es Okkam ernst war mit seiner Unterwerfung unter die Kirche oder ob diese nur eine „ironische“ war (Rettberg). Das allgemeine Urteil lautet zugunsten Okkams[3] — eine derartige „Ironie“ wäre im Zusammenhange mit Okkams Lehren auch offenkundige Heuchelei und grober Frevel gewesen!

Okkams Lehre über die fides implicita steht im wesentlichen ganz auf dem Boden der vorthomistischen Lehrtradition. Charakteristisch ist dafür die ausschließliche Fassung der fides implicita als Anschluß an den Glauben der Kirche. Weitere Gesichtspunkte treten völlig in den Hintergrund. Die gleiche Erscheinung zeigt sich beim ganzen Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts. Wie auf anderen Gebieten reicht der Nominalismus auch in unserer Frage nicht an die Fülle und Tiefe der Betrachtung und Lehre der Hochscholastik, besonders des hl. Thomas heran. Immerhin ist Okkam ein guter Interpret seiner Vorlagen, wie besonders seine Unterscheidung einer wahren und ungenügenden fides implicita zeigt. Dagegen müssen wir einen großen Fortschritt konstatieren in der Bestimmung und Formulierung der veritas catholica. Die Hochscholastik

[1] De corpore Christi, c. 1.

[2] Über verschiedene Deutungen des Ausdruckes — Papst allein, Papst mit Kardinälen, Klerus der Diözese Rom, Volk derselben, allgemeine Kirche — siehe Dial. I, 5, 23.

[3] Siehe bei Hoffmann I, 164—168.

hatte die objektive Glaubenslehre in den Artikeln des Symbols ausgesprochen erachtet, allerdings im Verein mit den praesupposita und consequentia bzw. mit ihrer Erklärung durch Schrift und Kirche. Der Nominalismus faßt nun die gesamte Glaubenslehre unter dem Terminus veritates catholicae, der sich allerdings schon vorher findet, zusammen. Zugleich tritt damit die Frage auf, was als veritas catholica zu gelten habe, eine Frage, die von nun an nicht mehr verschwindet und bis heute noch keine vollständig übereinstimmende oder abschließende Beantwortung gefunden hat. Im Zusammenhange damit steht die neue Bestimmung und Formulierung des explizite zu Glaubenden. Mit der alten, seit Hugo bestehenden Tradition bestimmt Okkam als Maßstab die allgemein bekannte oder promulgierte kirchliche Lehre. Während jedoch die Hochscholastik nur fragte, welche Artikel und in welchem Sinne sie explizite zu glauben seien, dehnt Okkam die Frage weiter dahin aus, welche veritates catholicae explizite zu glauben seien. Aus der Verbindung mit dem alten Prinzip ergibt sich ihm, daß zwar nicht alle promulgierten, wohl aber alle divulgierten, d. h. normalerweise allen bekannten veritates catholicae von allen explizite zu glauben seien. Von nun an verschwindet auch die Frage nach dem expliziten Glauben der minores fast vollständig (ausgenommen Gabriel Biel) — nicht dagegen der minus capaces — denn, wie Okkam bemerkt, kann ein normaler Mensch nicht Ignoranz oder Einfalt als Entschuldigung der Unwissenheit allgemein verbreiteter Lehren vorschützen (I, 4, 10). Damit ist die Frage nach dem Ausmaß des expliziten Glaubens bedeutend vereinfacht.

Dagegen begegnen wir bei Okkam einem Prinzip, das für die Lehre von der Kirche und der fides implicita verhängnisvoll wäre. Bei Okkam findet sich nämlich die Ansicht, daß die der Kirche gemachten Verheißungen der Unfehlbarkeit und stetigen Dauer in dem Sinne zu verstehen seien, daß nie die ganze Menge der Christen im Glauben irren werde, daß dagegen jeder einzelne Teil der Kirche — Papst, Kardinalskollegium, die (engere) römische Kirche, der ganze Klerus, alle Männer oder Weiber oder beide zusammen irren könnten (I, 5, 5. 29). So könnte der wahre Glaube also auf einige ungebildete, einfältige arme Landleute (I, 5, 28 — Paganismus), ja sogar auf die getauften,

unmündigen Kinder beschränkt werden! (1, 5, 35.) Das wäre ein Ansatz zur Lehre von der unsichtbaren Kirche und würde auch den ganzen Sinn der fides implicita verändern, jedenfalls ihre konkrete Bedeutung untergraben. Okkam hat indes diese Folgerung nicht gezogen, sondern sich an die alte Lehre gehalten.

Die Lehre Okkams hat vielfach eine irrige Beurteilung gefunden. Harnack macht Okkam bzw. dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts den Vorwurf, in besonderer Weise die Suffizienz der fides implicita betont und durchgeführt zu haben [1]. Er hat sich aber bei dieser Behauptung zu viel von Ritschl beeinflussen lassen, der selbst nach Hoffmann [2] nicht genügend informiert war. Tatsächlich hat Okkam keineswegs die Suffizienz der fides implicita gelehrt [3], vielmehr ein bestimmtes Maß von fides explicita gefordert, und zwar ein größeres als seine Vorgänger, nämlich fides explicita an alle veritates catholicae, deren Kenntnis in der Kirche verbreitet ist (Dial. I, 4, 9). Ebenso täuscht sich Harnack über den Sinn von fides implicita bei Okkam. Harnack schreibt: „Man steigerte die Autorität der Kirche und schob ihr, sich ihr völlig unterwerfend, die Verantwortung der Glaubensartikel und der Prinzipien ihres Handelns zu ... Aber man empfand diese Verschiebung keineswegs als einen Akt der Verzweiflung, sondern als einen selbstverständlichen Akt des Gehorsams gegen die Kirche [4]."

Harnack hat jedoch den Beweis nicht versucht, daß Okkam die Autorität der Kirche höher stellt, als z. B. Thomas. Oder hat sich die Hochscholastik der Kirche nicht „völlig unterworfen"? Hat diese nicht alle Glaubensartikel aus der Hand der Kirche entgegengenommen? Wo bleibt also die „Verschiebung"? Die Unterwerfung unter die Kirche war auch nicht ein „selbstverständlicher Akt des Gehorsams", sondern in erster Linie ein Glaubensakt an die göttliche Einsetzung und Autorität der Kirche. Nicht um die „Verantwortung" von sich abzuwälzen, glaubte man der Kirche,

---

[1] D. G. III³, 450—454.

[2] I, 153¹.

[3] Wenn es bei Okkam (I, 4, 17) heißt: „Sufficit credere omnem veritatem scripturae divinae implicite", so ist der Sinn, daß man nicht alle Lehren explizite, alle aber wenigstens implizite glauben müsse.

[4] A. a. O., p. 450.

sondern um seiner Pflicht zu genügen. Es wirkt paradox, wenn Harnack die Kirche für die Nominalisten einerseits eine geschichtliche Größe sein, anderseits aber deren Gebote als absolut gelten läßt. Nachträglich bestreitet Harnack selbst „eine Neuerung im strengen Sinne". Nicht erst bei Okkam gilt eben der Satz: „Der Ruhepunkt in den Zweifeln und Unsicherheiten des Verstandes und des Gemütes (!) ist die Autorität der Kirche[1]." Allerdings nicht im Sinne Harnacks, daß man sich nämlich „der Autorität der Kirche blind unterwerfen müsse und daß eben in diesem blinden Gehorsam wie das Wesen so auch das Verdienst des Glaubens bestünde". Auch nach Okkam besteht das Wesen und Verdienst des Glaubens in der Unterwerfung unter die Autorität Gottes. Die Kirche wirkt nur regulierend, insofern ihr Glaube infolge der göttlichen Verheißung als der richtige, als der von Gott geoffenbarte gilt. Harnack erachtet die Lehre des Nominalismus als eine Gefahr, „die Religion in ein kirchliches Reglement zu verwandeln[2]". Okkams Auffassung zeigt aber gerade eine umgekehrte Tendenz. Der Irrtum Harnacks beruht darauf, daß er den Anschluß an die Kirche immer nur als rein äußerlichen auffaßt, als rein juristische Unterwerfung im Sinne der Unterstellung eines Protestanten unter die rein menschliche Autorität seiner Landeskirche! Mit der Theologie des 13. Jahrhunderts sieht aber auch Okkam im Glauben der Kirche ein von Gott als richtig garantiertes Regulativ des Glaubens, den Anschluß an den Glauben der Kirche als eine Gott gebrachte Huldigung, als eine Pflicht, die von Gott auferlegt ist und insofern den wahren Glauben verbürgt.

R. Seeberg[3] schreibt: „Wir können also sagen, daß die fides implicita der Ausdruck ist für die Bereitschaft, allem von der Kirche für notwendig Erachteten (!) beizustimmen. Diese Bereitschaft kann in einem einzelnen Glaubensakt enthalten sein . . ., sie kann aber auch mit dem Glaubenshabitus gegeben sein." Aber auch bei Okkam ist der Glaube an Kirche und Schrift keine bloße „Bereitschaft", sondern ein wirkliches Bekenntnis zum bekannten Glauben der Kirche und an den in allgemeinen Umrissen bekannten Inhalt der Heiligen Schrift. Ferner ist die fides

[1] A. a. O., p. 451.
[2] A. a. O., p. 454.
[3] D. G. III[2 3], 617.

implicita keine Bereitschaft zu bloß irgendwelcher Zustimmung, sondern zum eigentlichen Glauben an die einzelnen Glaubenssätze der Kirche oder Lehren der Heiligen Schrift, allerdings nicht zu allem „von der Kirche für notwendig Erachteten" — die Kirche kann nur von Gott Geoffenbartes als Glaubenslehre aufstellen.

Noch unrichtiger deutet Ritschl die fides implicita bei Okkam (p. 29—33). Dieser soll das „Vorrecht" der fides implicita bezüglich der Abendmahlslehre in der Erwartung für sich in Anspruch nehmen, „durch die Anerkennung der gesteigerten Vollmacht der Kirche im allgemeinen es deren Organen abzugewinnen, daß sie seine besondere Abweichung (von der Transsubstationslehre des IV. Laterankonzils) mit nachsichtigem Urteil als einen bloß dialektischen Versuch zulassen". Deshalb schlage er vor, „daß man ihm das Vorrecht der fides implicita zugute kommen lasse(!), nämlich (?) seine widersprechende Meinung ihm nur als Irrtum aus Unwissenheit und nicht als Häresie anrechne, da er ja ausdrücklich bekenne zu glauben, was die römische Kirche glaubt" (S. 33). Nach Ritschl würde also das Bekenntnis zum Kirchenglauben selbst einen offenen Widerspruch zu einem feierlich definierten Dogma der Kirche entschuldigen oder decken! Das wäre allerdings ein „Privileg"! Nur hat Okkam, wie unsere Ausführungen und besonders das 4. Buch des Dialogs zeigen, von einem solchen Privileg keine Ahnung gehabt! Es ist geradezu unbegreiflich, wie Ritschl zu einer solch ungeheuerlichen Deutung kommen konnte[1].

Ritschl[2], Hoffmann[3], Harnack[4], R. Seeberg[5] heben besonders hervor, daß Okkam auch für sich selbst fides implicita beansprucht, ja überhaupt für die theologisch Gebildeten, selbst für Kirchenlehrer, den Papst nicht ausgenommen. Das ist selbstverständlich, da eben Okkam einerseits Glauben an alle Lehren der Heiligen Schrift und der Kirche verlangt, aber bei keinem noch so Gelehrten oder Hochstehenden volle Kenntnis der Heiligen Schrift nach Inhalt und Sinn voraussetzt; was aber vom Glaubensinhalt nicht erkannt wird, muß wenigstens implizite geglaubt

---

[1] Weitere Irrtümer Ritschls hat Harnack berichtigt.
[2] P. 30 ff.
[3] I, 159—161.
[4] D. G. III[3], 453[1].
[5] D. G. III[2. 3], 617.

werden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um ein „Privileg“, einen „Schutz“, ein „Zugutekommen“, ein „Recht“, sondern in erster Linie um eine Pflicht, die Pflicht nämlich, alles zu glauben, auch wenn man einen Glaubensinhalt nicht einzeln kennt. Das Erstaunen der genannten Autoren ist nur auf Rechnung ihres falschen Begriffes von der fides implicita zu setzen.

Nominalisten der Pariser Hochschule (Peter d'Ailli, Gerson, Brevicoxa, Compendium theologiae)

Eine gemeinsame Gruppe bilden vier bzw. drei Vertreter der Pariser Universität: Kardinal Pierre d'Ailli, der berühmte Kanzler Gerson und der anrüchige Professor Brevicoxa. Dazu kommt noch das allerdings mit Unrecht Gerson zugeschriebene Compendium theologiae[1].

Kardinal Pierre d'Ailli[2] (1350—1425) erklärt sowohl den habituellen wie den aktuellen Glauben an das „Gesetz Christi“ zum Heile notwendig; den habituellen unbedingt, „sine ulla excusatione“ — darunter ist offenbar die fides infusa zu verstehen. Diese Notwendigkeit ergibt sich ihm aus Heb. 11, 6. Der aktuelle Glaube kann je nach Fähigkeit, d. h. nach dem Maß der Verstandesanlage, Erfahrung, Bildung oder Begnadigung ein verschieden expliziter sein. Auch die Mindestbegabten können aber wenigstens „in universali et implicite“ alles glauben. Nur Unfähigkeit kann davon entschuldigen, wie bei unmündigen Kindern, Wahnsinnigen oder sonst Geistesgestörten oder am Gebrauch der Vernunft Verhinderten. Aber auch diese sind vom aktuellen Glauben nur so lange dispensiert, als die Unfähigkeit andauert. Ein Mindestmaß bei normalen Christen bestimmt d'Ailli nicht[3].

---

[1] Sämtliche in Betracht kommende Schriften finden sich abgedruckt in: Joh. Gerson, Opera omnia, ed. Antwerpen 1706, I. Band.

[2] Hoffmann I, 181 f.

[3] „Sicut ad legis Christi habitualem fidem omnis viator obligatur sine ulla excusatione, sic ab eius actuali fide nullus excusatur nisi sola incapacitate. Primum patet ex illo dicto Apostoli (Heb. 11, 6): Sine fide impossibile est placere Deo. Unde licet inter homines alii aliis minus sint capaces propter brevitatem intellectus, experientiae paucitatem et defectum doctrinae vel gratiae, quia non omnes aequaliter obligantur ad credendum singula legis in particulari et explicite: tamen nullum est genus hominum adeo tardum intellectu, quod saltem in universali et implicite non possit omnia credere, i. e. credere universaliter quidquid ibi asseritur, esse verum. Ideo a tali credulitate

Hoffmann wirft d'Ailli „Latitudinarismus" vor und findet „zum erstenmal in d'Ailli wieder einen Vertreter des von Papst Innozenz IV. eingenommenen Standpunktes" (I, 182). Den Beweis muß aber eine fast unglaubliche Mißdeutung des Textes erbringen. Vorerst deutet Hoffmann die incapacitas als „Unfähigkeit, den Inhalt der Glaubenswahrheiten zu begreifen" (I, 181). Da niemand die Dogmen „begreift", wären also alle Gläubigen nur zum allgemeinen Glauben an das Christentum, bzw. nach d'Ailli zu gar keinem aktuellen Glauben verpflichtet. Das ist aber gegen die ausdrückliche Lehre des Kardinals, der von den normalen Gläubigen je nach ihren Verhältnissen mehr oder weniger expliziten Glauben verlangt — „non omnes aequaliter obligantur ad credendum singula legis in particulari et explicite". Als incapaces erklärt er aber selbst Wahnsinnige (furiosi), Geistesgestörte (passionibus mente capti), sonst am Gebrauch der Vernunft Verhinderte (naturali impossibilitate prohibiti), unmündige Kinder (parvuli — Hoffmann übersetzt auch hier falsch: Kindliche Verstandesunreife). Nur diese spricht d'Ailli für die Zeit ihres unglücklichen Zustandes von der Verpflichtung zum aktuellen Glauben frei[1].

Von den tardi intellectu, verlangt d'Ailli, daß sie wenigstens „in universali et implicite" alles glaubten. D'Ailli erklärt dies dahin, auch diese könnten wenigstens „credere universaliter, quidquid ibi asseritur, esse verum". Hoffmann bezieht nun das „ibi" auf die vorher angeführte Hebräerstelle, so daß also die tardi intellectu nur Gottes Dasein und Vorsehung „universaliter et implicite" zu glauben hätten. Nach dieser Interpretation würde aber d'Ailli nicht ebenso wenig verlangen, sondern noch weniger als angeblich Innozenz IV. — dieser verlangte wenigstens an Gottes Dasein und Vorsehung expliziten Glauben! D'Ailli soll aber auch daran nur impliziten Glauben verlangen! Wie soll man denn übrigens an Gott und seine Vorsehung „in universali et implicite" glauben? Das hätte doch Hoffmann bedenk-

habenda, loco et tempore, nullus omnino (Text: omnia) excusatur, nisi sola incapacitate — parvulos autem et furiosos caeterisque passionibus mente captos seu alia naturali impossibilitate prohibitos incapaces voco —, etsi non simpliciter, tamen secundum quid, sc. dum his defectibus laborant. Quare non oportet, quod aliquid actualiter credant." (l. c. I, 665.)

[1] Damit bestreitet d'Ailli aber noch nicht die Möglichkeit „einer absoluten incapacitas" wie Hoffmann (I, 182) will.

lich machen sollen, ob das „ibi“ sich auf Heb. 11, 6 beziehe. Ein einfacher Blick auf den (oben angeführten) Text zeigt auch, daß das „ibi“ sich auf lex Christi bezieht. Die normalen Gläubigen sollen je nach ihren Verhältnissen mehr oder weniger die „singula legis in particulari et explicite“ glauben; die Geistesschwachen wenigstens in universali „omnia credere“, d. h. alles für wahr halten, was im Gesetze — ibi — enthalten ist. Darum sagt d'Ailli ausdrücklich, daß sie „alles“ implizite glauben müssen. Zu beachten ist endlich, daß d'Ailli diese Forderung als Mindestforderung (saltem) aufstellt. Das allgemeine Bekenntnis zum Christentum ist auch praktisch ohne Kenntnis einiger christlicher Grundwahrheiten undenkbar

Endlich findet Hoffmann den Latitudinarismus d'Aillis in dessen folgenden Ausspruch „deutlich“ ausgesprochen: „Voco homines fideles actu vel habitu, implicite vel explicite credentes vel aenigmatice cognoscentes catholicas veritates. Voco autem catholicas veritates, veritates quibus quilibet viator actu vel habitu, explicite vel implicite, assentire tenetur“[1]. Hoffmann scheint diese Worte dahin zu deuten, daß ein jeder die katholische Glaubenslehre entweder habituell oder aktuell, explizite oder implizite glauben könne, bzw. daß man als gläubig gelte, auch wenn man alle Lehren nur implizite oder habituell glaube. Das wäre allerdings Latitudinarismus! Aber d'Ailli hat ja seinen Ausspruch selbst in anderem Sinne erklärt, daß nämlich habitueller Glaube nur für solche genüge, die nicht im Besitze des Vernunftgebrauches sind, daß von den Geistesschwachen wenigstens das aktuelle allgemeine Bekenntnis zum christlichen Glauben verlangt werden müsse, daß die normalen Gläubigen die Dogmen zum Teil explizite, zum Teil implizite glauben müßten. Darnach zerfallen die Gläubigen in solche, die nur habituell glauben, wie die unmündigen Kinder, oder nur im allgemeinen (Geistesschwache) oder zum Teil wenigstens explizite glauben — die aenigmatice cognoscentes sind identisch (vel) mit den credentes. D'Ailli verlangt einfach, daß ein jeder seinen Glauben soweit betätige, als es seine geistigen Verhältnisse ermöglichen.

Der Kanzler der Pariser Universität, Gerson[2], der Schüler d'Aillis (1363—1429), stellt in seinem Traktat über

[1] l. c. I, 666. Bei Hoffmann ist der Text nicht richtig angeführt.
[2] Hoffmann I, 182—186.

das Maß des zum Heile notwendigen Glaubens („quae credenda sunt de necessitate salutis[1]“) zwei Hauptklassen von Glaubenslehren auf; erstens: „veritates immediate et explicite a Deo revelatae“, worunter er die Lehre der Heiligen Schrift und die von der Kirche vorgelegten Glaubenslehren („illa quae sub definitione iudiciali tradit esse credenda“, I, 22) sowie auch spezielle persönliche Offenbarungen subsumiert; zweitens: alle Lehren, welche aus den eben genannten als sicher abgeleitet werden — „veritates omnes et singulae quae concluduntur ex praemissis veritatibus in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur“ (I, 23). Der Umfang dieser zweiten Klasse kann darum bei verschiedenen verschieden sein; denn einem „idiota“ kann eine Folgerung als unsicher erscheinen, die dem geschulten Denker (Logiker) sicher einleuchtet (I, 26). Lehren hingegen, welche sich aus anderen geoffenbarten Lehren nur mit Wahrscheinlichkeit oder durch bloße Analogieschlüsse ergeben („in consequentia tantummodo probabili vel topica“) oder nur mit Zuhilfenahme einer bloßen Vernunftwahrheit, die zwar als gewiß angenommen wird, aber nicht (unmittelbar) evident ist, sind nicht eigentlich Glaubenslehren („non potest simpliciter dici de fide, quia sequitur debiliorem partem“, I, 23). Darum definiert er das Dogma folgendermaßen: „Veritas catholica potest describi quod est veritas habita per divinam revelationem immediate vel mediate, explicite in propria forma verborum vel implicite in bona et certa consequentia“ (I, 27). Damit hat Gerson das objektive Glaubensmaß dogmatisch bestimmt. Müssen nun alle diese Glaubenslehren von allen explizite geglaubt werden bzw. inwieweit, oder genügt allgemeiner impliziter Glaube? Auf diese Frage kommt Gerson in seinem Traktat „de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas[2]“ zu sprechen.

In diesem Traktat wendet sich Gerson gegen einen doppelten Mißbrauch einiger, besonders Häretiker, nämlich erstens solcher, die sich mit dem allgemeinen Glauben an die Kirche bzw. an Gott begnügen wollen („sufficit mihi fides Ecclesiae, sufficit quod salver in fide parentum, suf-

[1] l. c. I, 22 ss.
[2] l. c. I, 28 ss.

ficit mihi dicere, credo in Deum", I, 30); zweitens solcher, die, eines Irrtums in Glaubenssachen überwiesen, nur bedingungsweise revozieren, d. h. unter der Bedingung, „wenn" ihre Ansicht dem Glauben widerspreche. Gegen beides wendet sich Gerson sehr scharf: dies war ja eben die Veranlassung seines Traktates. Seine These lautet: „Protestatio generalis de fide non sufficit ad purgationem errantis pertinaciter sicut nec conditionalis revocatio" (I, 29); wo es sich um explicite credenda handelt, ist auch ein expliziter Glaube und ein explizites Bekenntnis erfordert; die fides implicita oder revocatio conditionalis genügt nur, wenn es sich nicht um explicite credenda handelt (I, 30).

Hoffmann bewertet diese These Gersons dahin, daß „sich keiner vor Luther so deutlich gegen die fides implicita erklärt habe wie er" (I, 183), daß bei Gerson „die Lehre von der fides implicita zum erstenmal eine ausdrückliche, und zwar prinzipielle Abweisung (finde), indem die vermittels dieses Glaubens angeblich zu erreichende Glaubenskorrektheit offen als Selbsttäuschung hingestellt wird" (I, 184). Allein unsere ganzen bisherigen Ausführungen zeigen, daß kein einziger Theologe sich mit allgemeiner fides implicita begnügte, vielmehr alle für bestimmte Lehren fides explicita (im Sinne Gersons) verlangten, also ebenso „ausdrücklich und prinzipiell" die allgemeine fides implicita abgelehnt haben wie Gerson; wir finden im Gegenteil bei vielen früheren Theologen eine viel tiefere Begründung dieser Abweisung als bei Gerson. Wie begründet denn Gerson seine Forderung nach fides explicita? Mit den Worten: „Deducitur hoc, quia non sufficit sola fides generalis et implicita, sed explicita requiritur" (I, 30), d. h. Gerson beruft sich für die Ablehnung der Suffizienz der bloßen fides implicita und für die Forderung der fides explicita auf die allgemeine Lehre. Was Hoffmann Gerson als erstem zuschreibt, hebt Gerson als feststehende Lehre hervor — mit welchem Rechte, zeigen ja unsere bisherigen Untersuchungen. Wenn übrigens Gerson so energisch die bloße fides implicita ablehnt, so ergibt sich dies aus dem Zwecke und der Veranlassung seiner Schrift. Diese behandelt die Frage, in welcher Form Irrende, der Häresie Angeklagte oder Verdächtige, ihren Glauben zu bezeugen, den Verdacht von sich abzuwälzen oder Irrtümer zu revozieren haben. Darum erklärt er die protestatio als „confessio facta exterius

ad ostendendum, quid de fide protestans sentiat interius" (I, 28) Hier stellt nun Gerson die Regel auf: Wer in einem besonderen Punkte geirrt hat — oder dessen verdächtig bzw. angeklagt ist — für diesen genügt eine protestatio generalis oder revocatio conditionalis nicht; ein solcher muß explizite und absolut seinen Glauben an die betreffende Lehre bekennen (I, 29, 32). Dies ergibt sich ihm, außer aus dem allgemeinen Ungenügen der bloßen fides implicita und der Glaubenspflicht gegenüber den veritates catholicae noch aus zwei besonderen Gründen: erstens werde die Berufung auf die fides implicita von den Häretikern mißbraucht — „protestatio seu revocatio generalis aut conditionalis quaeritur non nunquam assumi tanquam velamen iniquitatis et ad excusandas excusationes in peccatis, praesertim ab haereticis" (I, 28); zweitens heische das im geheimen um sich fressende Gift der Häresie klares Bekenntnis — „dum in hoc sacro Constantiensi Concilio sentimus quod haereses ut cancer serpunt" (I, 28). Nicht eine neue Lehre, sondern Umstände, Zweck und Gegenstand des Traktates veranlassen Gerson zu seiner energischen Forderung eines expliziten Glaubensbekenntnisses bei Verantwortung und Rechtfertigung Angeklagter.

Die allgemeinen Regeln Gersons für das Maß der fides explicita, d. h. außer dem Falle gerichtlicher Verantwortung, stehen denn auch ganz im Einklang mit der bisherigen Lehre. Gegenstand der fides explicita sind nach Gerson: die beiden Wahrheiten bei Heb. 11, 6 („symbolum generale"), das Apostolische Glaubensbekenntnis, „deinde sunt multa de fide per universos pene Christianos promulgata in praedicationibus ..."; dazu fügt Gerson noch als Regel, daß ein jeder jene Glaubenslehren kennen und explizite glauben müsse, welche auf die Verwaltung seines Amtes bezug haben; ja endlich verlangt er von jenen größere fides explicita, die von Gott mit schärferem Verstande begabt wurden (I, 30 f.). Auf Grund dieser Forderung wendet er sich „adversus reprobam non nullorum desidiam vel taciturnitatem, qui dum fides confitenda venit explicite, se in implicita latere tutos putant... quippe de ea nil sciunt, curant vel interrogant" (I, 31). Mit diesen Worten geißelt Gerson offenbar die Unkenntnis in den gewöhnlichen Glaubenslehren als unentschuldbare Geistesträgheit (desidia) und Pflichtversäumnis, offenbar auch hierin besondere Zeitverhältnisse

vor Augen haltend, wie denn überhaupt dieser Traktat für die Religionsgeschichte jener Zeit sehr bedeutungsvoll ist. Diese Rüge an den zeitgenössischen Schlendrian hat aber offenbar mit einer grundsätzlichen Ablehnung jeder fides implicita nichts zu tun. Hoffmann scheint nun allerdings behaupten zu wollen, daß Gerson überhaupt jede fides implicita ablehne. Hoffmann schreibt: „Gewiß kennt auch (Gerson) . . . ein Mehr oder Minder in den Glaubensanforderungen. Wem mehr anvertraut ist, von dem wird mehr gefordert. Aber nach diesem von ihm akzeptierten Grundsatze bedarf es einer Ergänzung des Minus durch die fides implicita nicht“ (I, 183). Aber Gerson weist nirgends den impliziten Glauben als solchen zurück, er betont nur, daß der bloße und allgemeine implizite Glaube allein nicht genüge — „non sufficit“, sei es für gewöhnlich, sei es unter besonderen Umständen. Er hatte auch keinen Grund, das Gelten oder die Notwendigkeit der fides implicita in bestimmter Hinsicht zu betonen, da ja die Gegner dies voraussetzten. Auch unterscheidet er zwischen explicite und implicite credenda (I, 30, consideratio quinta), ja auf dieser Unterscheidung ist seine ganze Lehre von dem Maß des explizite zu Glaubenden aufgebaut. Wie die Theologen vor ihm, erklärt Gerson als Objekt des Glaubens, Schrift- und Kirchenlehre, diese müssen also „de necessitate salutis“ geglaubt werden, aber zum Teil explizite, das Übrige implizite. Jedenfalls verlangt auch Gerson das Bekenntnis zum ganzen katholischen Glauben und damit fides implicita für alle nicht bekannten Lehren. Die Schuld an dem Mißverständnis Hoffmanns trägt nur seine immer wiederkehrende falsche Auffassung der fides implicita als einer Art von Ersatzglauben im Sinne juristischer Unterwerfung unter die Kirche. Dies zeigt sich auch an seiner Beurteilung der Lehre des Joh. Brevicoxa, Doktors an der Pariser Universität[1].

Brevicoxa[2] († 1423) geht in seinem Traktat „De fide et ecclesia, Romano Pontifice et Concilio generali[3] von der Behauptung eines doppelten Glaubenshabitus aus, nämlich der fides infusa et aquisita. „Der habitus fidei infusae bewirkt unmittelbar die Zustimmung zum Satze: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Diese Zustimmung

[1] Siehe über ihn Hurter, Nomenclator, II[2] 755 s.
[2] Hoffmann I, 188–191.
[3] l. c. I, 805 ff.

im Vereine mit der fides aquisita eines bestimmten Artikels und mit der Verstandeskraft ist dann die unmittelbare, wenn auch nur teilweise Ursache der Zustimmung zu einem bestimmten Artikel. Der habitus fidei infusae ist also vermöge seines (unmittelbaren) Aktes (alles von Gott Geoffenbarte sei wahr) der genügende Grund der Annahme eines besonderen Artikels, aber nur die mittelbare Ursache dieser Zustimmung" (I, 812).

Im Zusammenhang mit dieser Lehre stellt Brevicoxa als ersten Glaubenssatz auf: „der christliche Glaube ist wahr"; von da aus könne der Gläubige dann zum Glauben an die einzelnen Artikel weiterschreiten (I, 844). Diese einzelnen Glaubenslehren werden als veritates catholicae bezeichnet, nämlich alles, was die Heilige Schrift explizite lehrt und was daraus „consequentia bona et formali" abgeleitet werden kann, dazu (probabilius) anderweitige apostolische Überlieferungen, neue Offenbarungen usw.[1]. Alle diese müssen geglaubt werden[2], aber „explicite vel implicite"; „denn keiner sei verpflichtet, alle katholischen Wahrheiten explizite zu kennen, da keiner verpflichtet sei, die ganze Bibel zu kennen: alle Lehren der Bibel seien aber katholische Lehren" (I, 829). Hoffmann bemerkt dazu, daß „also auch nicht einmal die Höchstgestellten unter den maiores zu einer alles umfassenden fides explicita verpflichtet wären" (I, 188). Gewiß, solange nicht der ganze Sinn und Inhalt der Bibel erschlossen ist! — Ein jeder normale Katholik muß aber wenigstens einige Einzelartikel explizite kennen, nämlich jene, die in der christlichen Umgebung als katholische Lehre gelten und als solche öffentlich gepredigt werden oder was sich für jeden einsichtigen Katholiken als Sinn und Inhalt der Artikel ergibt (I, 844). Ein jeder muß aber alle Glaubensartikel wenigstens implizite festhalten, indem er alles in der Heiligen Schrift Enthaltene festhält und die Lehre der Gesamtkirche für wahr hält und keiner Abweichung hartnäckig anhängt — d. h. implizite[3] den vollen und unversehrten Glauben besitzen (I, 829).

[1] l. c. I, 829—831; die weiteren Bestimmungen wie Gerson, l. c. I, 825.

[2] „Catholica est veritas quam quilibet viator utens ratione, cui lex Christi fuerit sufficienter dogmatizata, de necessitate salutis explicite vel implicite tenetur credere . . ." (828).

[3] „Credere implicite est alicui universali ex qua multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere. Et ideo qui

Hoffmann bemängelt an der Fides-implicita-Lehre Brevicoxas ein Zweifaches. Dieser stellt nämlich den Satz auf: „Fides debet esse firma in universali et oportet quemlibet cuilibet articulo in speciali firmiter adhaerere, hoc est per firmam fidem, sc. implicite: sed non oportet quod quilibet explicite cuilibet veritati catholicae firmiter adhaereat“ (I, 843). Dazu bemerkt nun Hoffmann: „Der Glaube muß also nur in universali fest sein“ (I, 190). Das „nur“ ist aber ein Mißverständnis Hoffmanns, denn der Sinn Brevicoxas ist, daß der Glaube allgemein fest sein müsse, d. h. alle veritates catholicas festhalten müsse, aber nur einzelne explizite fest. Übrigens erklärt Brevicoxa selbst: „Credere est assentire sine formidine alicui propositioni verae . . .“ (820). Zweitens meint Hoffmann, Brevicoxa zeige „in besonderer Deutlichkeit die Unrichtigkeit der realistischen Behauptung, aus Allgemeinbegriffen durch Schlußfolgerung die Sonderbegriffe gewinnen zu können“ (I, 189). Die Lehre von der fides implicita sagt aber nicht, daß man aus einem allgemeinen Glaubenssatze den einzelnen ableite, sondern daß der einzelne Satz im allgemeinen einschließlich geglaubt werde. Darum sagt auch Brevicoxa: „Assensus explicitus propositionis universalis est assensus implicitus suarum singularium“ (I, 829). Einer Lehre implizite zustimmen heißt ihr in einem allgemeinen Satze und mittels dieses zustimmen; „assentire explicite alicui propositioni est assentire immediate tali propositioni“ sagt Brevicoxa wie alle anderen (I, 829). Die Vermittlung bei der fides implicita kann auf verschiedene Weise geschehen, die Vermittlung durch einen allgemeinen Satz ist nur eine besonders einleuchtende Art derselben. Bei der Kritik dieses Spezialfalles unterläuft nun Hoffmann ein für seine Sucht, überall einen Irrtum herauszufinden, charakteristisches Versehen. Brevicoxa führt nämlich zur Veranschaulichung an: „Sicut si quis assentit isti (propositioni): Omnis homo credit, assentit implicite isti: Sortes credit . . . et ideo assensus illius propositionis: Omnis homo credit, est assensus implicitus istarum: Sortes credit“ (I, 829). Hoffmann bemerkt dazu: „Brevicoxa hätte sich aus 2 Thess. 3, 2 belehren lassen können, daß der Glaube nicht jedermanns Ding, daß also schon der

firmiter tenet omnia in sacra Scriptura contenta ac doctrinam universalis Ecclesiae esse veram et sanam et nulli contrario pertinaciter adhaeret, fidem integram et inviolatam tenet implicite“ (829.)

Obersatz seiner Konstruktion falsch ist. Aber indem er mit dem expliziten Glauben an den Gesamtinhalt der Schrift implizite auch jede einzelne Schriftwahrheit zu glauben meint, hat er die Unrichtigkeit dieser Denkweise an seiner eigenen Person illustriert. Das ist ihm natürlich (!) verborgen geblieben" (I, 189). Die Sucht, auf jeden Fall etwas anzuhängen, hat hier Hoffmann verblendet; sonst hätte ihn die einfachste Reflexion von der Annahme zurückgehalten, ein mittelalterlicher Theologe wolle behaupten, daß jeder Mensch den Glauben besitze! Brevicoxa führt den Satz: Omnis homo credit, offenbar nur als logisches Beispiel an. Brevicoxa sagt darum auch ganz richtig: Si quis assentit: Omnis homo credit — nicht qui credit usw. Ist es übrigens Hoffmann denn so ganz verborgen, daß man ein Prinzip anerkennen kann und damit implizite auch die daraus sich ergebenden Folgerungen und doch eine solche Folgerung explizite leugnen? Diese Einsicht würde ihm auch erklären, warum Brevicoxa bei der Definition des implicite credere zur allgemeinen Annahme des Glaubens noch die Klausel beifügt, daß man keiner einzelnen vorgelegten Lehre hartnäckig widerstreite! Brevicoxas Definition der fides implicita zeigt allerdings, daß diese kein Glaubensersatz, sondern einfach der allgemeine katholische Glaube ist.

Eine eigentümliche Anschauung gibt das (mit Unrecht Gerson zugeschriebene) Compendium theologiae (in Joh. Gerson, op. omnia, I, 234 ff.). Es referiert (I, 297), daß es kontrovers (dubium apud quosdam) sei, ob jedermann alle Artikel des Symbolums explizite glauben müsse oder nur soweit man darüber belehrt sei, bzw. soweit man sie zu erfassen vermöge („illam doctrinam intellectu capere", I, 297; Hoffmann „verstandesmäßig erfassen" ?). Das ist die Fragestellung der Hochscholastik. In Betracht dieses Standes der Frage (unde) fordert das Kompendium (Hoffmann betrachtet diese Forderung noch als Referat), daß ein jeder „quantumcunque simplex qui humanam habet discretionem[1]" verpflichtet sei „ad minus explicite scire et credere primum articulum et reliquos nullatenus diffiteri, sed in generali credere quidquid sancta et universalis credit Ecclesia". Dann heißt es weiter: „Et tenetur praeter hoc se paratum ex-

[1] Der simplex ist hier nicht der Laie, sondern der Einfältige, Minderbegabte.

hibere ad amplius discendum, cum doctorem catholicum habuerit. Et quoniam obtusum sensum habent simpliciores, non credo quod teneantur ita explicite scire sicut explanatur eis, quia sufficit, quod ipsi accipiant explanationem secundum suam potestatem intelligendi et non secundum voluntatem aut facultatem explanationis. Si autem primum articulum vel plures etiam alios explicite crederent, uni tamen pertinaciter contradicerent, haeretici iudicarentur... Secus tamen est de sapientioribus, qui tenentur explicite omnes articulos scire. Et maxime praelati..." (I, 297). Der Verfasser stellt also fest, daß die Forderung nach explizitem Glauben aller Artikel nicht von allen anerkannt werde. Infolgedessen verlangt er, wohl nach dem Schema von Innozenz IV., „ad minus" Glauben an den ersten der Artikel, verbunden mit dem allgemeinen Bekenntnis zum katholischen Glauben und der Bereitschaft, sich weiter belehren zu lassen. Das Charakteristische dieser Formulierung besteht darin, daß kein (expliziter) Glaube an den Erlöser als unbedingt notwendig gefordert wird. Allerdings soll der Glaube an den ersten Artikel nur vorläufig genügen, bis zu weiterer Belehrung, aber auch so ist die Formulierung auffällig gegenüber der allgemeinen Forderung des Glauben an den Erlöser.

Hoffmann bezieht den „ersten Artikel" auf das Dasein Gottes in Heb. 11, 6 und bemerkt dazu: „In der Bevollmächtigung (?), nur den ersten Artikel explizite zu glauben, liegt zugleich der Dispens von der zweiten Hälfte der Heb. 11, 6 ausgesprochenen Glaubensforderung, nicht bloß das Dasein, sondern auch die Vergeltung Gottes zu glauben" (I, 187). Er findet es „geradezu frappant, wie in unmittelbarem Anschlusse an einen Satz, der die explizite Glaubenswahrheit der nachchristlichen Zeit betont, eine Lehre von der Geltung der fides implicita vorgetragen werden kann, die an Laxheit die von Innozenz IV. gemachte Konzession noch übertrifft" (a. a. O.). Nun ist es aber wohl sehr fraglich, ob der Verfasser unter „Glauben an den ersten Artikel" nur den Glauben an die bloße Existenz Gottes, ohne Einschluß seines Verhältnisses zu den Menschen verstehe. Jedenfalls besagt der „erste Artikel" mehr als das bloße Dasein Gottes, nämlich auch den Schöpfer und damit das Verhältnis Gottes zur Welt, sowie seine Vorsehung. Ferner übergeht Hoffmann ganz, daß auch expliziter Glaube

an die Kirche verlangt wird. Nimmt man noch die, auch von Hoffmann erwähnten (I, 142), dem Glaubenssymbol notwendig vorausgehenden Lehren dazu, wie sittliche Ordnung und Heilige Schrift, so ergibt sich noch immer ein erkleckliches Mindestmaß des Glaubens. Ausschlaggebend ist aber, daß auch das Kompendium die Pflicht auferlegt, sich weiter belehren zu lassen und im Sinne der Belehrung zu glauben. Für normale Christen ergibt sich daraus die gleiche Forderung, wie sie die Reihe von Alexander bis Scotus aufgestellt hat. Das Kompendium steht einfach auf dem Standpunkt, daß der explizite Glaube an den Erlöser und die Dreifaltigkeit nicht absolut notwendig sei und darum bei Geistesschwachen (zeitweilig) fehlen könne. „Laxheit“ wird man dieser Anschauung nicht vorwerfen können, sie ist eher als unglücklich und singulär zu bezeichnen. Der Verfasser des Kompendiums hat nicht beachtet, daß in seiner Vorlage (Innozenz IV.) das „explicite“ einen engeren Sinn hat als der, in dem er es gebraucht. Übrigens scheint auch das Kompendium das „explicite scire“ im Sinne der Kenntnis der kirchlichen Auslegung der Artikel zu verstehen — es spricht von einem „ita explicite scire sicut explanatur (articulus)“. Ein gewisser Rückschritt ist immerhin unleugbar.

Gabriel Biel

Den Abschluß und Höhepunkt der nominalistischen Schule bildet der „letzte Scholastiker“, Gabriel Biel († 1495)[1].

Biel unterscheidet wie folgt zwischen fides explicita und implicita[2]. „Fides explicita est actualis assensus catholicae veritatis sive universalis sive particularis.“ Wer also eine Glaubenslehre kennt (apprehendit) und ihr zustimmt, hat von dieser Lehre expliziten Glauben; so wer zustimmt, daß jede Offenbarung wahr sei, daß der biblische Kanon wahr sei, daß Christus 5000 Männer gespeist habe. „Fides implicita est fides habitualis aut actualis assensus alicuius propositionis generalis, multas particulares veritates in se includentis.“ So gilt ihm z. B. die Zustimmung zum Satze: der Inhalt der Heiligen Schrift ist wahr, als fides implicita. Doch fügt er bei: nicht die Zustimmung zum Satze: der Inhalt der Heiligen Schrift ist wahr, ist fides

[1] Hoffmann I, 193—211.
[2] 3 d. 25 a. 1 nr. 2.

implicita, sondern die Zustimmung zu den einzelnen in der Heiligen Schrift enthaltenen Einzelsätzen, wie z. B. daß Christus mit den Jüngern beim Abendmahle war. Bemerkenswert ist an dieser Definition, daß es nach Biel eine doppelte fides implicita gibt, nämlich erstens eine in einem anderen aktuellen und expliziten Glauben eingeschlossene und zweitens eine habituelle. Bezüglich der ersten Art steht Biel ganz auf dem Boden der Tradition. Er bemerkt auch ganz richtig, daß ein und derselbe aktuelle Glaube in einer Hinsicht ein expliziter, in einer anderen ein impliziter sei. Wer nämlich glaubt, daß alles wahr sei, was die katholische Kirche glaubt, glaubt diesen Satz explizite; dagegen glaubt er damit die einzelnen Glaubenslehren der Kirche nur implizite. Die Implikation findet Biel darin, daß der allgemeine Satz alle jene Einzelsätze einschließt, die entweder unmittelbar oder mittelbar — durch Vermittlung einer anderen Wahrheit — aus ihm abgeleitet werden können[3]. Hoffmann (I, 208) deutet also die Lehre Biels nicht richtig, wenn er schreibt: „Allen Vertretern der Lehre von der fides implicita ist die Annahme gemeinsam, daß eine allgemeine Wahrheit alle die besonderen Sätze in sich fasse, welche man logisch unter jene zu subsumieren vermag, daß also, wer eine solche allgemeine Wahrheit kennt oder für wahr hält, aus ihr und mit ihr allein auch schon alle jene besonderen Wahrheiten kenne oder für wahr halte." Vorerst sagt Biel gar nicht, daß, wer einen allgemeinen Satz kennt, auch die darin enthaltenen Einzelsätze kenne, sondern nur, daß er sie implizite glaube. Dann lehrt Biel nicht, daß, wer eine allgemeine Lehre kennt, „aus ihr und mit ihr allein" auch schon die einzelnen Sätze kenne oder ableiten könne. Er sagt wohl, daß mit dem Glauben an einen allgemeinen Satz auch die einzelnen Sätze geglaubt werden, aber eben nur implizite. Aber auch hier sagt Biel nicht, daß man implizite alles glaube, was „man logisch zu subsumieren vermag", sondern: implizite wird geglaubt, was im allgemeinen Satze eingeschlossen ist. Als eingeschlossen hat aber zu gelten,

[3] „Dicitur propositio universalis vel generalis includere omnes illas particulares, quae ex ea inferri possunt in bona consequentia, immediate aut mediate vero coassumpto." So z. B.: Der katholische Glaube ist wahr. Der katholische Glaube lehrt aber die Wahrheit der Heiligen Schrift. Also ist die Heilige Schrift wahr. Note 2 und cor. 2.

was aus dem allgemeinen Satze unmittelbar — also mit rein formellen logischen Mitteln — oder mittelbar, also unter Zuhilfenahme einer weiteren Erkenntnis — siehe das obige Beispiel — ableiten kann. Diese Annahme ist aber keine „Selbsttäuschung“ des „Realismus“, sondern eine allgemeine Überzeugung, des Sinnes nämlich, daß, wer ein Prinzip anerkennt, damit zugleich auch die darin enthaltenen Folgerungen anerkennt, allerdings nur implizite, virtuell, potenziell, ohne Kenntnis derselben. Zu bemerken wäre aber noch, daß diese Art von Implikation (Prinzip — Folgerung) nur eine Art von verschiedenen Implikationsarten darstellt[1]. Zum Schlusse bemerkt Biel noch, daß es kein Widerspruch sei, daß jemand etwas implizite glaube, explizite es aber verneine, bzw. dessen Gegenteil festhalte (coroll. 4). So kann ja auch jemand auf dem Gebiet des profanen Wissens ein Prinzip aufstellen und damit potenziell auch die daraus sich ergebenden Folgerungen behaupten, die er auch ausdrücklich anerkennen würde, wenn er sie erkännte, dabei aber tatsächlich aus Unkenntnis eine solche Folgerung bestreiten.

Bezüglich der in einem expliziten Glaubensakte gegebenen fides implicita bietet Biel weder etwas Abweichendes noch Neues — er gibt nur die bisherigen Resultate, aber in ziemlich platter Weise, wieder. Historisch bedeutungsvoller ist seine zweite Art der fides implicita, nämlich die im Habitus gegebene fides implicita. Diese Ansicht wurde allerdings schon bei Alexander Halensis einigermaßen nahegelegt (vgl. Hoffmann I, 80), von Scotus ausdrücklich gelehrt, von Durandus a S. Portiano weitergeleitet[2]; aber erst Gabriel Biel hat daraus Folgerungen gezogen, welche dem Ansehen der Fides-implicita-Lehre verderblich werden mußten. Biel stellt nämlich folgende Korollarien auf: 1. „Omnis fides habitualis est fides implicita veritatis, ad cuius assensum inclinat“ (coroll. 1). 2. „Habens fidem infusam omnia credibilia credit implicite, etiam si actu nihil apprehendat.“ Darum glaubten die getauften unmündigen Kinder alle Glaubenslehren implizite (coroll. 3).

Diese Anschauung Biels scheint uns der historische Ausgangspunkt jener Auffassung

[1] Zuzugeben ist nur, daß Biels Auffassung nominalistisch gestimmt ist.

[2] In lib. Sent. III, d. 25 q. 1.

zu sein, welche die fides implicita der Bereitwilligkeit zum Glauben gleichstellt. Allerdings insofern mit Unrecht, als Biel ausdrücklich nur die fides infusa, also den übernatürlichen Glaubenshabitus als fides implicita gelten läßt, nicht aber eine irgendwelche Bereitschaft. Die geläufige protestantische Ansicht ist auch insofern im Unrecht, als wir es bei Biel, Scotus, Alexander, bzw. den Nominalisten mit einer Sonderansicht[1] zu tun haben, die nie allgemeine Geltung erlangt hat, zumal nicht in jenem Sinne, als ob der Glaubenshabitus allein genügen würde oder gar die bloße Bereitwilligkeit zum Glauben. Auch Biel ist von einer solchen Ansicht weit entfernt — das zeigen seine Bestimmungen, wie weit fides explicita notwendig sei.

Biel folgt darin mit ausdrücklicher Nennung Thomas, Bonaventura, Scotus, aber nicht ohne sie zu ergänzen (a. 2). Allen Menschen ist fides infusa notwendig, allen Erwachsenen aber, die den Gebrauch der Vernunft haben, auch der Akt des Glaubens (concl. 1). Nach dem Sündenfall ist expliziter Glaube an den Mediator notwendig, allerdings entweder „explicite et particulariter“ oder mehr „confuse et in generali“ (concl. 3). Im Christentume müssen alle Glieder der Kirche das Gleiche (eadem) glauben, nämlich wenigstens implizite (concl. 4). Dies wird damit bewiesen, daß jeder die fides infusa haben muß, die ja alles implizite glaubt; ferner damit, daß jeder explizite an die Wahrheit der Offenbarung glauben muß (omne revelatum a Deo esse verum), sowie an die Wahrheit der Heiligen Schrift — in diesen beiden seien aber mittelbar oder unmittelbar alle Glaubenslehren enthalten. Nicht alle brauchen aber alles explizite zu glauben, sondern die maiores mehr, die minores weniger (concl. 5). Was haben die minores, d. h. die nicht mit dem Lehramt oder der Leitung der Kirche Betrauten (a. 1, nota 3) explizite zu glauben? Vorerst im allgemeinen

[1] Im Grunde genommen wollen die Vertreter dieser Lehre eigentlich nur sagen, daß man auch die fides infusa, den habitus, als fides implicita bezeichnen oder gelten lassen könne. Daß im habitus irgendwie der actus impliziert sei, kann auch nicht bestritten werden; die Frage ist nur, ob man von einer Implikation im technischen und historischen Sinne des Wortes reden könne. Aber Biel unterscheidet ja eben deutlich die beiden Arten von Implikation. Statt dessen unterscheidet die spätere Theologie zwischen Habitus und Akt und beschränkt die Implikation auf die Unterscheidung der Akte.

an das Dasein Gottes, an die Vorsehung und Erlösung, dann an die Menschwerdung und Dreifaltigkeit — denn nur durch diese können sie zum Heile gelangen, — dann an alle Artikel des Symbolums, weil alle notwendig sind, um den Menschen zu seinem Ziele zu führen, endlich an alle Lehren, die jemand als in der Offenbarung enthalten erkennt. Dazu gehören alle jene Lehren, die Gegenstand kirchlicher Feste sind oder allgemein gepredigt werden — hier gibt es für niemand eine Entschuldigung (concl. 5). Ferner dürfen auch die simplices und minores keinem Glaubensirrtum hartnäckig anhängen — hier unterscheidet Biel zwischen einfacher Zustimmung und hartnäckigem Festhalten; ein solches kann es bei fides implicita nicht geben, denn wer tatsächlich allem zustimmt, was die Heilige Schrift enthält, wird einem einzelnen Satze derselben, sofern er ihn als Inhalt der Heiligen Schrift erkannt hat, die Zustimmung nicht verweigern (concl. 6). Biel begnügt sich also keineswegs mit bloßer fides implicita, weder im Sinne eines bloßen Habitus noch im Sinne einer bloßen Unterwerfung unter die Kirche.

Zu allem Überfluß hat Biel noch ausdrücklich erklärt, wie er den gesamten Glauben im Glauben an die Kirche eingeschlossen denkt. In der 7. concl. lehrt er nämlich, daß das Symbol „virtualiter et reductive" alle Glaubenslehren enthalte, speziell der Artikel von der Kirche: „ad hunc articulum omnes veritates totius canonis reducuntur." Denn an die heilige katholische Kirche glauben, heißt glauben, daß sie heilig, wahrhaftig und ohne Irrtum approbiert habe, was immer sie approbiert hat. Das heiße folglich alles von ihr Approbierte glauben. Nun habe sie aber die ganze Heilige Schrift approbiert. Also heiße an die Kirche glauben, auch den Inhalt der Heiligen Schrift glauben[1]. Die fides implicita an die gesamte Kirchenlehre ist also in einem eigentlichen Glaubensakte an die Kirche und ihr unfehlbares Lehramt eingeschlossen.

Hoffmann wirft Biel Inkonsequenz vor; er habe die „zuerst von ihm proklamierte unbeschränkte Geltung der fides implicita" aus Bedenken wieder preisgegeben (I, 206). Aber jene Proklamation fehlt eben bei Biel; dieser sagt nur: wer den Habitus des Glaubens besitzt oder an die

[1] „Credere ecclesiam sanctam catholicam est credere eam sancte, vere et sine errore approbasse quaecunque approbaverit. Et per consequens est credere omnia per ipsam approbata."

Offenbarung bzw. die Kirche glaubt, hat fides implicita an alle Glaubenslehren; er sagt aber nie, daß diese zum Heile genüge. Vermag denn Hoffmann wirklich nicht die beiden Sätze zu unterscheiden: „Wer an die Kirche glaubt, glaubt implizite alles“ und „Der Glaube an die Kirche genügt zum Heile“? — Hoffmann ist auch erstaunt, daß Biel trotz des Einflusses der Belehrung durch die maiores nicht größere fides explicita von den minores verlangt (I, 205). Aber Biel fordert ja ausdrücklich fides explicita an all das, was in der Kirche, also der eigentlichen Domäne der maiores, durch Festfeiern (concl. 5) oder allgemeine Predigt (a. 3 dub. 1) als Glaubenslehre verkündigt wird, ferner für all das, was jemand als katholische Lehre erkennt (concl. 5). Damit ist doch offenbar Rücksicht genommen auf die Belehrung und deren Einfluß. Hoffmann faßt sein Urteil über Biel dahin zusammen (I, 207): „Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß uns gerade bei dem ‚letzten Scholastiker‘ die beiden konträren Ansichten über die fides implicita, welche wir durch das Mittelalter hindurch verfolgt haben, noch einmal in einer Person unvermittelt nebeneinander vor Augen treten, und zwar so, daß die laxere Auffassung gerade hier ihre äußerste Grenze erreicht, jedoch ohne daß Biel es wagte, auch für die Praxis die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.“ Dieses Urteil ist nur in dem Sinne richtig, daß Biel gewisse Schwankungen in der Auffassung und in der Zulassung der fides implicita ohne innere Ausgleichung miteinander vereinigt; die von Hoffmann gemeinte „laxere Auffassung“ vom Genügen der bloßen fides implicita vertritt Biel nicht, er lehrt vielmehr mit der ganzen Scholastik die Notwendigkeit des expliziten Glaubensaktes (für Erwachsene) bis zu einem bestimmten Grade, sowie die Notwendigkeit, alles andere wenigstens implizite zu glauben[1].

Nun verstehen wir es auch, wie Biel zur praktischen Folgerung kommt: „Haec fides implicita, qua fidelis credit, quidquid Ecclesia credit, utilissima est fideli“ (a. 1 n. 2 coroll. 4). Denn sie schützt gegen Häresie („defendit ab omni haeretica pravitate“). Hoffmann findet darin die Proklamierung der unbeschränkten Geltung der fides implicita. Aber Biel erklärt selbst den hohen Nutzen der fides implicita in

[1] „Tenetur enim quilibet fidelis implicite credere omnem veritatem fidei, quia tenetur credere principia, ex quibus quaelibet veritas fidei infertur.“ 3 d. 24 dub. 2.

anderem Sinne. Wer nämlich, so fährt er fort, von Herzen glaubt, was die katholische Kirche glaubt, glaubt im Glauben an die Kirche an die Wahrheit des Glaubens der Kirche. Deshalb wird ein solcher niemals einem dem katholischen Glauben entgegengesetzten Irrtum hartnäckig anhangen. Sollte er auch einmal etwas Irrtümliches glauben, so wird er doch seinen Irrtum sofort verbessern, sobald er gewahr wird, daß jene Ansicht im Widerspruch zur Lehre der Kirche steht. Denn es wäre ein unvereinbarer Widerspruch, einerseits an die Kirche zu glauben und anderseits eine ihrem Glauben entgegengesetzte Lehre festzuhalten. So Biel. Das ist allerdings etwas anderes als eine Proklamation der sola fides implicita! Ganz das Gleiche hatte übrigens schon Thomas, II. II. q. 5 a. 3 von einem anderen Gesichtspunkte aus gelehrt. In diesem Sinne zitiert denn auch Biel Okkam, Gerson und Innozenz III. und erklärt er selbst den gutgemeinten Glauben an eine Irrlehre für verdienstlich (a. 3 dub. 1).

Interessant sind die Ausführungen Biels über den Unterschied von fides aquisita und infusa, bzw. über das Zusammenwirken beider beim Glaubensakte (3 d. 23, q. 2). Die fides aquisita ist ein durch Anhörung des Evangeliums (ex auditu) erworbener natürlicher Habitus, durch welchen wir glauben, was wir als geoffenbart vernommen haben. Die fides infusa ist ein von Gott eingegossener, übernatürlicher Habitus, der den Menschen zum Glauben an die Offenbarung hinneigt. Beide fides unterscheiden sich außerdem dadurch, daß die aquisita unmittelbar zum Glaubensakte hinneigt, unter bloßer Voraussetzung der Kenntnis einer Glaubenslehre, die infusa aber nur mittelbar, durch Vermittlung nämlich der aquisita. Endlich hat die aquisita alle Glaubenslehren, die infusa nur den Satz: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, zum eigentlichen Gegenstande (obiectum proprium) (a. 1 nota 1). Biel anerkennt also einen natürlich erworbenen Glauben, wie es schon Scotus und Okkam getan, d. h. einen Glauben an die Offenbarungslehren um der Autorität Gottes willen, sofern diese natürlicherweise erkannt wurde und uns in der Verkündigung der durch Wunder und Zeichen beglaubigten Glaubensboten entgegentritt (a. 1 concl. 2 cf. d. 24 a. 3 d. 1). Weil der Glaube an die Offenbarung sich auf den Glauben an die Autorität Gottes und die Wahrhaftigkeit der Kirche stützt — diese aber natürlicherweise erkennbar sind — ist fides aquisita zum Glauben notwendig; dies lehrt auch

der Apostel mit den Worten, daß die fides ex auditu sei (a. 1 concl. 1). Die Existenz einer fides infusa ergibt sich mit Sicherheit nur aus der Offenbarung (a. 1 concl. 3, a. 3 concl. 2). Die fides infusa hat die Aufgabe, dem Glaubensakt größere Festigkeit (firmitatem) und Intensität und höhere Würde zu geben (a. 3 dub. 1). Insofern Biel damit nur die tatsächliche Existenz einer fides aquisita, einer natürlich erworbenen Zustimmung zu Offenbarungslehren behaupten will, hat seine Lehre wenig Bedenken; fraglich wird sie erst dadurch, daß Biel diesen natürlichen Glauben als den Heilsglauben betrachtet, allerdings nur in Verbindung mit der fides infusa, die ihn erst verdienstlich macht (a. 1). Dadurch wird entschieden das Schwergewicht auf den natürlichen Glaubensakt verlegt, während die fides infusa nur mehr als übernatürlicher „ornatus animae" (a. 3 dub 1), als übernatürliche Erhebung des natürlichen Glaubens erscheint.

Biel hat es zwar versucht, eine einheitliche Analyse des Glaubensaktes aufzustellen. Geschickt setzt er voraus, daß nur ein Glaubensakt in Betracht komme, der von beiden Glaubenshabitus ausgehe — den rein natürlichen Glaubensakt kann er eben allein nicht als Heilsglauben betrachten. Beide Habitus wirken zusammen (concurrunt) als Teilursachen (causae partiales). Zusammen mit der Potenz und Gott entsteht damit eine Totalursache des Glaubensaktes. Ob weiterhin die fides infusa unmittelbar auf alle Glaubensobjekte gehe oder unmittelbar nur auf die Wahrheit: „Alle göttliche Offenbarung ist wahr" und durch Vermittlung dieses Glaubens und der fides aquisita nach Art einer Konklusion auf die einzelnen Glaubenssätze, will Biel nicht entscheiden, hält vielmehr beides für probabel (a. 1, am Ende)[1]. So ergibt sich also folgende Analyse des Heilsglaubens: Der Mensch erkennt die Glaubwürdigkeit Gottes, vernimmt die Glaubensbotschaft, erkennt die Glaubwürdigkeit derselben, bzw. der sie vorlegenden Kirche. Dadurch gewinnt er den natürlichen, wir würden sagen, historischen Glauben (fides aquisita). Dazu gibt Gott die übernatürliche Glaubensbereitschaft (fides infusa). Der natürliche Glaube präsentiert nun der fides infusa seinen Glaubensinhalt, den diese dann (mittelbar oder unmittelbar) umfaßt, aber nur so, daß sie

[1] Kurz vorher schreibt Biel allerdings: „Habitus infusus nunquam inclinat ad actum credendi respectu cuiuscunque obiecti proprii vel mediati sine habitu aquisita vel actu eius."

den natürlichen Glauben verstärkt, adelt, ins Übernatürliche erhebt. Biel meint, daß dadurch der natürliche Glaubensakt zu einem „theologischen“ werde (a. 1). Dann wären aber alle durch übernatürliche Habitus geadelte Akte theologische Tugendakte. Ähnliche Anschauungen sind auch in neuerer Zeit wieder vertreten worden. Der hl. Thomas aber bestimmt die theologische Tugend dadurch, daß ihr Formalobjekt Gottes übernatürliches Wesen sei (I. II. q. 62 a. 2), beim theologischen Glaubensakt die wesenhafte, nur übernatürlich erfaßbare Wahrheit Gottes (II. II. q. 1 a. 1), daß also der Heilsglaube nicht ein nur irgendwie übernatürlich geadelter, innerlich aber natürlicher Akt sei, sondern ein innerlich übernatürlicher, wesentlich auf ein übernatürliches Formalobjekt gerichteter Akt sei und Kraft der Stellung zum Formalobjekt die verschiedenen Glaubenslehren als Materialobjekt unmittelbar erfasse. Erst dadurch wird aber die innere Einheit und Übernatürlichkeit des Glaubenaktes gesichert.

In diesem Zusammenhange erklärt sich auch Biels Ansicht über das Verhältnis von Wissen und Glauben. Das Wissen ist nach ihm mit der fides infusa vereinbar, da eben diese nur den Assens verstärkt und adelt, dagegen ist das Wissen nicht mit der fides aquisita vereinbar, da jenes evident, dieses aber nicht evidenti ist (d. 24).

* * *

Biel ist nicht so sehr „der letzte Scholastiker“ als der Höhepunkt der nominalistischen Theologie. Dieser müssen jedoch in der Entwicklung unserer Frage nicht geringe Verdienste zuerkannt werden. Die Früh- und Hochscholastik behandelt hauptsächlich die fides implicita an einzelne Artikel des Symbols. Der Nominalismus frägt nach dem Glauben an die gesamte Offenbarung. Da diese in der Schrift und im Glauben der Kirche enthalten ist, so ist im Glauben an diese der Glaube an die ganze Offenbarung impliziert. Die Art der Implikation wird allerdings echt nominalistisch in der Form einer in ihrem Prinzip eingeschlossenen Folgerung gedacht. Als zweites ergab sich eine Erweiterung des Begriffes articulus fidei. Die alte Scholastik versteht unter den Artikeln die Lehren des Glaubenssymbols und verteilt die übrigen credibilia unter die antecedentia und consequentia dieser Artikel. Der Nominalismus versteht unter

Glaubensartikel jede unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte Wahrheit — „articulus fidei est omnis veritas revelata in se vel suo antecedenti“ (Biel 3 d. 24 dub. 3). Im Zusammenhange damit steht die genaue Formulierung der veritas catholica, wie wir sie bei Okkam, Gerson, Turrecremata gefunden haben. Dazu kommt noch eine genauere Bestimmung des notwendigen Maßes des expliziten Glaubens. Dieser wird nun fast allgemein im Sinne des hl. Thomas verstanden. Diese Resultate sind bleibendes Gut der späteren Theologie geworden — ein Zeichen, daß das 15. Jahrhundert die Zeit „der niedergehenden Scholastik“ doch nicht so unfruchtbar war, wie man vielfach meint. Allerdings gebührt das Verdienst nicht dem Nominalismus allein, sondern der gesamten Theologie dieser Zeit. Diese Resultate bilden auch die Grundlage der späteren Entwicklung.

Dagegen zeigen sich beim Nominalismus bedenkliche Abschwächungen. Nicht zwar in dem Maß des geforderten expliziten Glaubens, hier ist eher eine Mehrforderung zu konstatieren. Abgeschwächt wird aber das innere übernatürliche Wesen des Glaubens. Das Hauptgewicht des Glaubens wird auf die fides aquisita verlegt, auf die natürlich gewonnene Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens, die fides infusa tritt nur als verstärkende und veredelnde Teilursache hinzu. Damit wird einerseits der Glaubensakt zu einer bloßen Zustimmung zu vorgelegten geoffenbarten Wahrheiten herabgedrückt, anderseits die formelle Bedeutung der fides infusa für diese Zustimmung unklar, ja zweifelhaft. Daher der Satz, daß ihre Existenz bzw. Notwendigkeit sich nur aus der Offenbarung ergebe. Wenn nämlich die Glaubenszustimmung durch die fides infusa nur verstärkt und übernatürlich geadelt wird, so kommt sie eben an sich ohne fides infusa zustande. Entweder opfert man dann die fides infusa oder weist ihr eine andere bestimmte Funktion zu. Das letztere ist im alten Protestantismus geschehen, der als eigentliche Funktion des Heilsglaubens zum Unterschied von der verstandesgemäßen Zustimmung zu Offenbarungswahrheiten die fiducia bezeichnet. Damit haben wir eine Zerreissung des alten Glaubensbegriffes in fiducia, für die dann der Name des „Glaubens“ reserviert wurde, und Zustimmung, die man als „historischen Glauben“ und nicht ohne Berechtigung als eine Abart des „Wissens“ bezeichnete.

Scotisten

Die scotistische Theologie[1] unserer Periode geht wenig auf unsere Frage ein, mehr beschäftigt sie das Problem der fides aquisita.

Petrus Aureolus († 1322) geht in seinem Sentenzenkommentar[2] auf die fides implicita nicht näher ein. Dagegen bemerkt er gelegentlich im Kommentar zum Prolog, daß die fides explicita und implicita keinen verschiedenen Glaubenshabitus bezeichnen (implicitum et explicitum non diversificant habitum fidei), denn sonst wäre der Glauben des Alten und Neuen Testamentes nicht derselbe[3]. Auch ein mehr oder weniger expliziter Glaube sei nicht ein verschiedener Glaube. Ebendort lehrt er auch, daß die theologischen Konklusionen (aus einer Glaubenslehre und einem evidenten natürlichen Satze — propositio necessaria — oder aus zwei Glaubenslehren) auch selbst Glaubenslehre sei, weil das Gegenteil Häresie besage. Denn die so gewonnene Folgerung sei nur eine explizite Herausstellung dessen, was im Glaubensartikel implizite enthalten sei (conclusio per hunc modum deducta non est nisi explicita ex priori articulo, in quo erat implicita[4]). Die Folgerung sei also Glaubensgegenstand, weil der Artikel Glaubenslehre ist, aus dem sie abgeleitet wird. Neben dieser Implikation einer Lehre in einer speziellen Glaubenslehre kennt Aureolus die Implikation im Glauben der Kirche. Von diesem gelangt nach Aureolus der Theologe folgendermaßen zum expliziten Glauben an eine bestimmte Lehre: Der Erklärer der Heiligen Schrift nimmt als Ausgangspunkt den Artikel vom Glauben an die ganze Heilige Schrift (assumit tanquam articulum quod credit totam scripturam), weil er der Kirche glaubt und an die Inspiration der Heiligen Schrift. Dann nimmt er einen anderen Satz, nämlich, daß dies oder jenes in der Heiligen Schrift steht, und diesen Satz gewinnt er durch eigenes Studium und die Lektüre. So schließt der Theologe dann: also ist dies oder jenes Glaubenslehre. Sind die Hilfsmittel der Theologie keine evidenten Grundsätze, so wird

---

[1] Hoffmann hat keinen der zur Sprache kommenden Autoren berücksichtigt.
[2] Zitiert ed. Rom 1596.
[3] l. c., p. 11.
[4] l. c.

keine neue Glaubenslehre gewonnen, sondern nur eine Erklärung und ein besseres Verständnis der Artikel — die Theologie ist bloß deklarativ[1].

Die Entwicklung des Problems der fides aquisita und infusa im Scotismus zeigt uns Johannes de Bassolis [oder Basoliis] († ca. 1347), der Lieblingsschüler Duns[2]. Auch er anerkennt, daß tatsächlich niemand gerettet werde, ohne fides infusa[3]. Dies sei aber nur „ex ordinatione divina" notwendig, welchen Ratschluß uns die Väter und die kirchliche Tradition verbürgen. Die Funktion der fides infusa besteht aber ausschließlich darin, daß sie die Seele schmückt und vervollkommnet und saniert; auf den Glaubensakt soll sie gar keinen Einfluß haben, nicht einmal, daß sie die Zustimmung erleichtere oder verstärke. Die fides infusa wird also zu einem bloßen Zierstück der Begnadigten herabgedrückt[4]. Absolut gesprochen, erachtet darum de Bassolis die fides infusa als nicht notwendig, auch nicht zur Erreichung des übernatürlichen Zieles. De Bassolis bekämpft hier die thomistische Begründung der fides infusa. Seine Gegengründe lauten: 1. Man kann auch ohne fides infusa den Glaubenswahrheiten fest zustimmen. 2. Sie trägt nichts bei zum Glaubensakt, denn auch ohne sie glaubt man, und zwar ebensoleicht und gewiß. 3. Das Bewußtsein sagt uns nichts von ihr. 4. Eine fides infusa ist um so weniger notwendig, als auch zur visio beata nicht absolut ein übernatürlicher Habitus notwendig ist (!) De Bassolis schließt darum: „Absolute loquendo viator potest habere ita perfectum et firmum actum credendi respectu omnium credibilium sine fide infusa sicut cum fide infusa." Darum glaube auch ein Häretiker manchen Glaubensartikel „firmiter et perfecte". Auf die thomistischen Argumente antwortet Johannes: 1. Auch das Objekt der natürlichen Theologie sei ein übernatürliches, ohne daß zu dieser Theologie eine Gnadenhilfe notwendig sei. 2. Nicht eine Gnadenhilfe, sondern nur eine besondere Einwirkung Gottes (specialis

[1] p. 12.

[2] In III. Sent. d. 23 (ed. Paris 1517).

[3] d. 23 q. 1 a. 1.

[4] „Ponitur in decore ad quendam decorem et perfectionem et sanitatem mentis... sed quod aliquid faciat ad actum, non video" („signum quoddam nobile", d. 23 q. 1 a. 3). Auch Johannes de Bassolis beruft sich auf das Zeugnis der Erfahrung und auf das Prinzip: „pauciora sine experientia vel ratione cogente sunt ponenda."

influentia) sei absolut zum Glauben notwendig. 3. Die Glaubensstärke der Märtyrer sei nicht auf eine spezielle Glaubensgnade, sondern auf die Erwartung ewiger Belohnung zurückzuführen; deshalb würden auch Häretiker für ihre Häresie sterben. 4. Auch der Offenbarungscharakter der Glaubenslehren beweise nichts, denn, wenn jene einmal geoffenbart seien und der Nachwelt überliefert, könnten sie auch auf natürliche Weise auf die Autorität anderer hin geglaubt werden. 5. Gläubige und Ungläubige müßten sich nicht notwendig durch eine übernatürliche Gnadengabe unterscheiden, sondern eben dadurch, daß der eine glaube, der andere nicht. 6. Der natürliche Glaube sei eine genügende intellektuelle Teilnahme am übernatürlichen Endziele des Menschen. Damit ist allerdings die altchristliche Forderung eines übernatürlichen Heilsglaubens auf ein Minimum reduziert. Auch ist die Begründung schlimmer als die These selbst. Um so energischer betont de Bassolis die fides aquisita[1]. Dieser fällt bei de Bassolis auch die ganze Glaubensfunktion zu, weshalb er auch konkludiert: „Credere his, quae sunt fidei, non est actio supernaturalis[2].“ Damit ist de Bassolis in offenen Widerspruch mit der Väter- und Kirchenlehre geraten.

Die Glaubensnotwendigkeit bestimmt Johannes de Bassolis wie Scotus[3]. 1. Kein Heil ohne fides infusa. „Sicut Deus disposuit non salvare aliquem nisi habentem finaliter gratiam vel caritatem in voluntate, sic etiam non disposuit aliquem salvare nisi habentem fidem infusam“, allerdings nur „ad decorem et perfectionem et signaculum mentis“. Für die Kinder genügt dieser Habitus, für die anderen ist ein Glaubensakt notwendig, der von der fides infusa begleitet ist (concomitante fide infusa) (Ehrendame!)[4]. 2. Zu allen Zeiten war es notwendig, wenigstens habituell alle eigentlichen Glaubenslehren zu glauben[5]. Die zum Gebrauch der Vernunft Gelangten müssen aber auch fide aquisita glauben,

[1] d. 23 q. 1 a. 2.
[2] l. c., a. 3.
[3] 3 d. 25.
[4] l. c., a. 1.
[5] „Pro omni statu et lege necessarium fuit credere habitualiter saltem omnia, ad quae sicut ad per se obiecta et per se deducibilia ex ipsis, fides catholica seu infusa se extendit.“ l. c., a. 2. De Bassolis rechnet also zu den Glaubenslehren die Artikel und die sich daraus ergebenden Folgerungen.

und zwar alle „per se obiecta et deducibilia“. Dies aber in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten. 3. Niemals genügte es zum Heile, alles „implicite et in communi“ zu glauben, d. h. ohne etwas „distincte et explicite“ zu glauben[1]. Im Alten Testament war Glaube an Gottes Vergeltung der Guten und Bestrafung der Sünder und an einen kommenden Erlöser notwendig; im Neuen Testament, „omnes adulti tenentur explicite credere aliqua, quae tenet fides, praecipue aliquos de articulis magis vulgatis et sensibilibus vel perceptibilibus communitati..., alia vero omnia debent saltem implicite credere volendo credere, quod credit mater Ecclesia in suis provectioribus et doctoribus in fide, quasi committendo illis fidem suam“. Doktoren und Bischöfe haben mehr explizite zu glauben[2], nicht als Gläubige, sondern wegen ihres Amtes der Belehrung des Volkes (l. c., ad 3). Bevor die Kirche eine Lehre predigt oder lehrt, braucht man keine bestimmte Zustimmung erwecken[3].

Petrus de Aquila († 1370), der die Lehre des Scotus in einem vielbenutzten Kompendium (Quaestiones in 4. Sent.[4]) zusammenfaßte und daher den Namen Scotellus erhielt, folgt in der Bestimmung des notwendigen Glaubensmaßes Bonaventura und Scotus. Seine These lautet: „Credere aliquos articulos explicite et aliquos implicite est fidei necessariae ad salutem, quia ad illos articulos credendos explicite tenentur homines, quos manifestat eis praedicatio vel ecclesiasticus usus atque consuetudo sicut credere Dei unitatem et trinitatem[5]. Implicite autem tenentur omnes homines credere omnes articulos sub isto intellectu, ut credant omne, quod credit et tenet sancta mater ecclesia Romana[6].“ Zur Begründung führt er an, daß der Glaube eine Erkenntnis sei, die eine allgemeine sein könne: „sufficit enim cognoscere in universali absque eo, quod cognoscantur omnia in particulari et ideo sufficit fidei, quod habeatur

[1] l. c., a. 3.
[2] l. c.
[3] l. c. De Bassolis bemerkt dazu: „Cogita de hoc, quia circa istam materiam difficile est multa bene solvere et vitare“ — das Problem wird aber gerade deswegen in der nächsten Zeit energisch behandelt.
[4] Benutzte Ausgabe: Venedig 1584.
[5] Die Tradition bezeugt also, daß Scotus expliziten Glauben an die Trinität forderte, siehe oben bei Scotus.
[6] III d. 25 q. 2.

cognitio aliquorum articulorum explicite et aliquorum implicite[1]."

Der große Kommentator des Scotus, Franz Lychetus († 1520) (Commentaria in I., II., III. Sent. lib. Johannes Scoti[2]), übergeht die Frage über das notwendige Glaubensmaß. Dafür erklärt er eingehend den Unterschied der fides aquisita und infusa[3], und zwar in zweifacher Weise. Nach einer Auffassung besteht der Unterschied darin, daß die fides aquisita die Artikel nur wegen des Zeugnisses und der Wahrhaftigkeit von Geschöpfen glaubt, die fides infusa aber auf Grund der Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes, die eine glaubt unmittelbar Menschen und ist darum nicht absolut sicher, die andere glaubt unmittelbar Gott und ist darum absolut sicher — Glaubensgrund sei aber nicht die aktive Offenbarung Gottes, sondern die passive (revelatio passiva omnium articulorum est ratio formalis obiecti vel obiectorum fidei infusae). Nach einer anderen Auffassung hat die fides aquisita zum primären Objekt die Wahrhaftigkeit der Glaubenszeugen, zum sekundären die einzelnen Glaubenslehren, die fides infusa dagegen zum primären Objekt Gott als Gott (deus sub ratione deitatis) und zum sekundären die in Gott eingeschlossenen Artikel. Die fides infusa ist also notwendig, damit die Glaubenszustimmung absolut sicher und übernatürlich sei. Fide aquisita kann aber ein jeder „ex puris naturalibus" den Glaubenslehren zustimmen[4].

Als Abschluß der scotistischen Lehre von der fides aquisita können wir schon hier den Ausspruch des Kardinals Constantius Torri Buccafocus, gen. Sarnanus († 1595) in seiner „Conciliatio dilucida omnium controversiarum inter S. Thomam et Scotum" (Rom 1589) zitieren: „Si loquamur de fide, quae est virtus theologica et donum Dei et quae generaliter est in omni christiano, una est et hoc dicit S. Thomas. Si autem loquamur absolute de fide, praeter illam priorem est etiam fides aquisita, quae non in omnibus est, sed in adultis. Et hoc dicit Scotus[5]." Die nachtridentinische

[1] l. c, ad arg.
[2] Benutzte Ausgabe: Venedig 1589.
[3] 3 d. 23 q. unica.
[4] Die Frage über die Vereinbarkeit von Wissen und Glauben beantworten Scotellus (3 d. 24 q. 1) und Lychetus (3 d. 24 q. unica) ganz im Sinne von Scotus.
[5] p. 32.

Theologie hat die Frage allerdings anders gelöst, und zwar im Sinne des Aquinaten: „Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum[1].“

Die so berühmte Summa casuum des Minoriten Angelus Carletti, Summa Angelica genannt[2], bestimmt das Glaubensmaß nach Thomas, Bonaventura, Richard von Middletown und Alexander Halensis.

Thomisten

Auch die Thomisten[3] beschäftigen sich wenig mit der fides implicita. Sie schließen sich durchwegs der Formulierung des Sentenzenkommentars an.

Johannes Capreolus, der „princeps thomistarum“ († 1444), geht auf unsere Frage nicht ein, sein Gegner Aureolus gab ihm dazu keine Veranlassung. Aus anderweitigen Ausführungen sind nur zwei Punkte für uns von Bedeutung: erstens die Ablehnung der fides aquisita, zweitens die Unterscheidung von Glauben und theologischem Wissen[4].

Capreolus bestreitet direkt allerdings nur die effektive Abhängigkeit der fides infusa von der fides aquisita[5]. Er geht davon aus, daß der Glaube eine Zustimmung in Rücksicht auf die ewige Wahrheit ist, der geglaubt wird. In diesem Glaubensakte seien aber mit Thomas[6] verschiedene Momente zu unterscheiden, nämlich die zu glaubende Lehre, der den Willen zum Glauben bestimmende Grund (Autorität Gottes und Kredibilitätsmotive), der Einfluß des Willens auf den Verstand und die Setzung des Glaubensaktes durch den Verstand. Daraus schließt Capreolus: die Setzung der Glaubenszustimmung hat ihre unmittelbare Ursache im Glaubenshabitus und im Verstande; die äußere Verkündigung ist nur notwendig zur Bestimmung der Glaubenslehren und damit dem Verstande sein Materialobjekt vorgelegt werde, sie ist aber nicht notwendig zur Verursachung der Zustimmung, d. h. diese erfolgt ausschließlich auf Grund der Glaubensgnade und der freien Entschließung.

[1] II. II. q. 1 a. 1.
[2] Benutzt: Ausgabe 1513.
[3] Hoffmann hat von den Thomisten nur Antoninus und Silvester Prierias berücksichtigt.
[4] Defessiones theologiae D. Thomae Aquinatis; Neue Ausgabe von Paban-Pégues, Toulouse, 1900—1908.
[5] 3 d. 24 a. 3.
[6] 3 d. 23 q. 3 a. 2 ad 2; 3 d. 23 q. 2 a. 2 corp. und ad 1.

Der Heilsglaube hängt also in bezug auf die Zustimmung nicht effektiv von der fides aquisita ab. Die theologisch erworbene Kenntnis der Glaubenslehren ist für die Zustimmung nur richtunggebend. Ein und derselbe Glaubensakt glaubt der sich offenbarenden Wahrheit Gottes um ihrer selbst willen und stimmt dem Glaubensartikel wegen Gott zu. Es ist überflüssig, zwei Sätze zu formulieren, z. B. einen, daß Gott dreifaltig sei, und einen, daß Gott dies geoffenbart habe. Der Glaube stimmt dem Satze, daß Gott die Dreifaltigkeit geoffenbart habe, direkt und um seiner selbst willen zu, nicht durch Vermittlung eines anderen Satzes, so daß wir kraft der Zustimmung zum ersten Satze dem zweiten zustimmten. Denn das ist der erste Glaubenssatz: Gott hat alles geoffenbart, was in der Heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche enthalten ist. Diesem Satze stimmen wir nicht auf Grund der Zustimmung zu einem anderen Satze zu, diese Zustimmung wird vielmehr effektiv in erster Linie durch die Glaubensgnade bewirkt. Vorausgesetzt ist nur die Vorlage des Satzes durch äußere oder innere Offenbarung[1].

Damit ist die fides aquisita abgetan, an ihre Stelle tritt einfach die Kenntnisnahme der in der Heiligen Schrift oder der Lehre der Kirche gegebenen Offenbarung. Diese Kenntnis ist an sich noch keine fides, zu einer solchen wird sie erst durch die Zustimmung wegen der Autorität Gottes. Da

---

[1] „Actus fidei, qui est assensus, dependet quantum ad executionem ab habitu fidei et ab intellectu tanquam a causa proxima. Persuasio vero vel praedicatio exterior requiritur ad determinationem credendorum et ad proponendum intellectui suum obiectum materiale, non autem ad causandum assensum" . . . „Eodem actu fidei intellectus inhaeret primae veritati propter se et articulo fidei propter Deum assentit. Nec oportet necessario formare duas propositiones, quarum una dicat: Deus est trinus, et alia dicat: Deus revelavit quod Deus est trinus" . . . „Cum quaeritur, quomodo assentio huic: Deus revelavit hoc, dicitur quod fides assentit illi propter seipsam et non propter aliquam aliam propositionem, ex cuius assensu causetur assensus istius: Deus revelavit hoc. Hoc est enim primum credibile: deus vel veritas prima revelavit, quidquid continetur in s. Scriptura et in doctrina Ecclesiae. Nec assensus huius propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente, sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verumtamen ad hunc primum assensum fidei praerequiritur praesentatio huius complexi per locutionem interiorem vel exteriorem aut per lectionem s. Scripturae aut praedicationem." 3 d. 24 a. 3. Ed. Paban-Pégues, II, 318*a* 317*b*, 320*a*.

aber die Glaubenslehre unfehlbar sicher nur aus der Heiligen Schrift und durch die Kirche erkannt werden kann, ist die Kirche notwendige Glaubensregel." Darum hat keiner den Glaubenshabitus, der die Kirche als unfehlbare Glaubensregel verwirft" (non inhaeret)[1]. Capreolus stellt also der Lehre von der fides aquisita die alte Lehre von der Kirche als Glaubensregel entgegen, doch so, daß die Lehre der Kirche unmittelbar wegen der Autorität Gottes geglaubt werde, die Kirche nur als unfehlbares Organ in der Vorlage (repraesentatio) der Glaubenslehren fungiert. Nur insofern ist aller Glaube im Glauben an die Wahrheit oder den Offenbarungscharakter der Lehre der Schrift und der Kirche impliziert. Der „princeps thomistarum" hat auch hierin die Lehre des Aquinaten meisterhaft erklärt und verteidigt; seine Ausführungen waren denn auch für die nachtridentinischen Thomisten bestimmend.

Ebenso wichtig ist die von Capreolus betonte Unterscheidung vom Glauben und theologischen Wissen[2]. Er bestimmt als eigentliches Objekt der Theologie (Dogmatik und Moral) die aus den Glaubensartikeln zu gewinnenden Folgerungen. „Aus dem nämlich, was wir im Anschluß an die ewige Wahrheit im Glauben erfassen, gelangen wir zu weiteren Kenntnissen, allerdings nach der Art unserer Erkenntnis, d. h. durch Ableitung von Folgerungen aus den Prinzipien"[3]. Die Theologie geht also von den im Glauben festgehaltenen Glaubenslehren aus, aber um daraus Folgerungen zu ziehen. Das Erkenntnismittel der Theologie ist darum die göttliche Offenbarung, d. h. das Mittel der theologischen Betrachtungsweise, das Mittel, mit Hilfe dessen sie Folgerungen gewinnt, ist die durch die Offenbarung und im Glauben an sie gewonnene Erleuchtung und Erkenntnis der Glaubenslehren, aus denen die Folgerungen gewonnen werden[4].

Daraus ergibt sich einerseits, daß die Theologie kein Wissen der Glaubenslehren, sondern der Folgerungen aus

---

[1] „Nullus non inhaerens doctrinae Ecclesiae sicut infallibili regulae habet habitum fidei" 3 d. 23 a. 1.

[2] Prolog, besonders q. 4.

[3] Prolog, q. 1 a 1, concl. 2.

[4] „Formale obiectum quo consideratur aliquid in hac scientia, hoc est medium, per quod cognoscuntur omnes conclusiones huius scientiae, est lumen divinae revelationis seu articuli fidei, quos habitu fidei tenemus, ex quibus conclusiones theologicas elicimus". Prolog q. 4 a. 2 ad arg. c. 5. et 6. concl.

den Glaubenslehren ist[1], anderseits aber, daß die Folgerungen als solche nicht Glaubensgegenstand sind, sondern Gegenstand des theologischen Wissens. Damit ist zum erstenmal gegenüber der scotistischen Lehre der formelle Begriff der theologischen Folgerung aufgestellt.

Der hl. Antoninus, Erzbischof von Florenz († 1459), faßt in seiner Summa Theologica[2] die Darstellung in der Summa des hl. Thomas zusammen[3]. Zu bemerken ist, daß Antoninus den mehr expliziten Glauben auf ein größeres Maß von Offenbarung, Erleuchtung und subjektiver Erkenntnis zurückführt, doch so, daß der Glaube der Substanz nach bei allen und allezeit der gleiche bleibt[4].

Kardinal Turrecremata[5] († 1468) geht in seiner klassischen Summa de Ecclesia[6] erstaunlich wenig auf die fides implicita ein, wie wir dies überhaupt bei den Thomisten bemerken können. Glaubensobjekt sind die veritates catholicae, die so genannt werden, weil sie „universaliter" wahr sind und von allen Gläubigen notwendig explizite oder implizite geglaubt werden müssen[7]. Darum ist auch derjenige ein Häretiker, der nach Annahme des Christentums und den christlichen Glauben im allgemeinen bekennend doch der katholischen Lehre entgegengesetzte Anschauungen hartnäckig vertritt[8]. Katholische Wahrheit ist jene „quae ex divinae revelationis lumine supernaturali (Offenbarung) immediate (durch Gott) vel mediate (durch Engel oder Menschen) est habita explicite in propria verborum forma vel implicita bona et necessaria (nicht allein probabili) consequentia[9]". Auf diese zwei Arten sei nämlich etwas in der Heiligen Schrift enthalten, „in propria verborum forma", wie: Christus war Mensch, oder implizite, wenn es nämlich aus dem, was die Schrift formell sagt, „bona et necessaria consequentia" folgt, wie aus der Menschheit Christi folgt, daß er eine vernünftige Seele besaß oder den wirkenden

[1] „Theologia non est scientia articulorum fidei, sed conclusionum quae sequuntur ex illis." Prolog, q. 1 a. 1, concl. 5.
[2] Benützte Ausgabe: Verona 1740.
[3] Pars 4, Tit. 8, c. 3, § 4, 9.
[4] l. c., § 4, 6.
[5] Hoffmann behandelt ihn nicht.
[6] Ed. Venet. 1561.
[7] Pars 2, l. 4, c. 8.
[8] Pars 2, l. 4, c. 13.
[9] Pars 2, l. 4, c. 8.

Verstand und Ähnliches, obwohl der Buchstabe der Heiligen Schrift es nicht „in propria verborum forma“ sagt (a. a. O). Nach dieser formellen Definition der katholischen Wahrheit zählt nun Turrecremata die verschiedenen Klassen derselben auf: formelle Lehren der Heiligen Schrift, apostolische Tradition, Definitionen der allgemeinen Konzilien und des Apostolischen Stuhles, Glaubenslehre der Kirchenväter und Theologen, Folgerungen aus der formellen Lehre der Heiligen Schrift, aus Definitionen usw.[1]. Alle diese Wahrheiten sind zu glauben, aber nicht alle müssen explizite gekannt und geglaubt werden. Explizite müssen die articuli fidei geglaubt werden oder was als Inhalt der Heiligen Schrift nachgewiesen wird[2], sowie was bei allen katholischen Christen, mit denen jemand verkehrt, allgemein als katholische Lehre gilt, oder was in der Predigt als solche verkündet wird[3]. Primäre Glaubenspunkte sind so die Wahrheit des Christentums, Unfehlbarkeit der Kirche, Wahrheit der Heiligen Schrift (a. a. O.). Generell sagt Turrecremata: „Quilibet christianus dicitur catholicus, quia ea quae fides catholica docet et praedicat, credit et vera esse tenet[4].“

Dagegen ist Häretiker, „wer nach Annahme des Christentums und den christlichen Glauben im allgemeinen bekennend, doch im einzelnen eine oder mehrere dem katholischen Glauben widersprechende Anschauungen hartnäckig festhält[5]“. Aber nur wer eine katholische Wahrheit leugnet, die er als solche kennt oder kennen muß, gilt als pertinax. „So sind alle Lehren der Heiligen Schrift katholische Wahrheiten, aber nicht alle wissen dies und sind auch nicht dazu verpflichtet; die Glaubensverpflichtung besteht also nur bezüglich jener Wahrheiten, die explizite zu glauben sind, und wenn jemand gezeigt wird, daß etwas in der Heiligen Schrift enthalten sei[6].“ Hartnäckiger Häretiker ist in dieser Weise: wer in Wort oder Tat zeigt, daß er nicht überzeugt sei von der Wahrheit des christlichen Glaubens, oder daran zweifelt; wer die allgemeine Kirche

[1] Pars 2, l. 4, c. 9.
[2] Pars 2, l. 4, c. 15 ad 6.
[3] Pars 2, l. 4, c. 16.
[4] l. 1, c. 13.
[5] Pars 2, c. 13, Erklärung c. 13—15.
[6] Pars 2, c. 15 ad 6.

für irrtumsfähig hält; wer eine bei den Gläubigen oder den Predigern als katholisch geltende Lehre verwirft; wer einen Teil der Heiligen Schrift oder eine Schriftlehre oder eine Definition der Kirche oder die Lehre der Väter verwirft; wer, auf einen Irrtum aufmerksam gemacht oder zurechtgewiesen, sich nicht bessert oder nicht informiert[1]. Eine Entschuldigung mit Unwissenheit ist in den Hauptlehren nicht zulässig (in his quae principaliter pertinent ad fidem catholicam[2]). In Fragen, wo keine explizite zu glaubende Lehre vorliegt, kann man sich ohne Sünde einer der verschiedenen Lehrmeinungen anschließen, nur muß man bereit sein, alles zu glauben, was in der Heiligen Schrift enthalten ist, und es auch tatsächlich glauben, wenn dies bezüglich einer Lehre feststeht[3].

Damit ergibt sich der Sinn von implicite bei Turrecremata. Was als katholische Lehre bekannt ist oder bekannt sein muß, ist explizite zu glauben. Alles andere implizite. So der ganze Inhalt der Heiligen Schrift, „ut sc. paratus sit credere quidquid in divina scriptura continetur[4]". Ebenso bezüglich der Lehre der Kirche: „Firmiter credens totam fidem Ecclesiae esse recipiendam[5]." Turrecremata faßt also das implicite credere als Bereitwilligkeit zum Glauben an jede Lehre der Heiligen Schrift und der Kirche auf. Offenkundig begnügt er sich aber nicht mit einer bloß allgemeinen Willensbereitschaft zu irgendwelcher Annahme der Schrift- und Kirchenlehren. Diese Bereitschaft ist vielmehr gegeben im eigentlichen Glauben an die göttliche Wahrheit der Schrift- und Kirchenlehre, ist also eine Glaubensbereitschaft; darum geht sie auch auf eine Annahme der betreffenden Lehren im Glauben. Bei solcher fides implicita werde ein nicht hartnäckiger Irrtum nicht als Häresie angerechnet; denn es könne vorkommen, daß jemand den christlichen Glauben für absolut wahr hält und trotzdem eine dazu gehörige Lehre aus Unkenntnis für falsch hält[6]. Die tiefere thomistische Auffassung der fides implicita fehlt bei Turrecremata, was sich allerdings einigermaßen

[1] Pars 2, c. 16.
[2] l. 4, p. 2. c. 17.
[3] l. 4, p. 2, c 17.
[4] l. 4, p. 2, c. 17.
[5] l. c., c. 16.
[6] Pars 2, l. 4, c. 15.

aus der praktisch-juristischen Richtung des Werkes erklärt.

Dionysius der Karthäuser († 1471) referiert in seinem Sentenzenkommentar (zu III, d. 23—25) einfach Bonaventura und Thomas, deren Lehre gegen Durandus verteidigend. Auch er versteht sie in dem Sinne, daß nach dem Sündenfalle immer Glaube an Christus und Dreifaltigkeit notwendig war, im Alten Bund impliziter, im Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung eingeschlossen, im Neuen Bund expliziter. Alle müssen wenigstens einige Artikel explizite glauben, jene nämlich, die Gegenstand kirchlicher Festfeier und Predigt sind. Das implicite credere bestimmt er mit Bonaventura als credere in generali omne quod credit sancta mater Ecclesia, ita quod in particulari a nullo eorum dissentiant nec aliquem illorum discredant (d. 25 q. 1). Zur Ansicht von Durandus, die erste Glaubenswahrheit sei die, daß die Kirche vom Heiligen Geiste geleitet werde, bemerkt er, das sei zwar katholisch gesagt, aber es sei zu beachten, daß diese Lehre aus der Heiligen Schrift geschöpft sei. Nun habe aber die Heilige Schrift quod innotescentiam seu manifestationem ihre Autorität von der Kirche, die ihre Kanonizität feststelle, endgültig und entitativ aber von Gott. Darum stützten sich Schrift und Kirche gegenseitig, hätten aber beide ihre Autorität von Gott (d. 24 q. 1 ed. Venet. 1584, p. 208)[1]. Das erklärt auch den Sinn des implicite credere.

Silvester Prierias († 1523) geht in seiner Summa Summarum (auch S. Silvestrina genannt)[2] von der Voraussetzung aus, daß alle Artikel geglaubt werden müßten, weil sie der Glaubensgegenstand sind. Dann frägt er: wie die Artikel von den Gläubigen geglaubt werden müssen. Er gibt dabei Thomas wieder, in dem Sinne, daß man die Artikel insoweit explizite glauben müsse, um genügend auf das Endziel gerichtet zu sein, d. h. einige Artikel explizite, die anderen (wie auch das sekundäre Glaubensobjekt) implizite. Als Maßstab des hl. Thomas bezeichnet er den Grundsatz, daß ein jeder so viel von den Artikeln explizite glauben müsse, als sein Stand verlangt und was ein jeder ohne nennenswerte (notabilis) Nachlässigkeit wissen könne,

[1] Vgl. auch De auctoritate generalis concilii et potestate summi pontificis.

[2] Unter verbum: fides.

wie die allgemein in der Kirche gefeierten Lehren. Im Zusammenhange verwirft er dann die Lehre der Summa Rosella und von Innozenz, daß die Laien explizite nur an Gottes Dasein und Vergeltung zu glauben brauchen. „Stultum est enim dicere“, sagt er, „quod liceat utenti ratione et adulto ignorare Christi nativitatem et mortem crucis, quam impossibile est talem ignorare, nisi omnino suam contemnat salutem et aures rebus divinis obturet[1].“

Kardinal Cajetan (Thomas de Vio, † 1534) führt in seiner Glaubensanalyse den Glauben sehr scharf auf Gott als Objekt und Motiv zurück (In II. II. p. 1 a. 1). „Obiectum fidei esse Deum non dubitatur“. Das hat der Glaube zwar mit den anderen theologischen Tugenden gemeinsam, aber als besonderes hat er, daß er „Deo unitur tanquam dicente seu testificante ut medio“. Infolgedessen glaubt er auch nichts, was nicht von Gott geoffenbart wäre. „Gott glauben wir aber, weil er die Wahrheit selbst ist, alles weiß und nicht lügen kann.“ So ist Gott als veritas prima, die sich und anderes uns offenbart, der Formalgrund des Glaubens. Weiter könnten wir nicht fragen, denn es wäre eine dumme oder gar keine Frage, warum wir der Wahrheit glaubten, gerade so, wie wenn wir fragten, warum der Mensch ein Mensch sei. Cajetan identifiziert nun allerdings die veritas prima formell mit der Gottheit, bzw. läßt den Ausdruck veritas prima nur als Explikation oder Appropriation für die Gottheit selbst gelten. Diese letztere Ansicht wurde von den nachtridentinischen Scholastikern verworfen und formell Gottes Wahrheit als Glaubensmotiv bezeichnet.

Wie verhält sich aber der Glaube zur Autorität der Kirche? Cajetan stellt hier das allgemeine Prinzip auf: „Inquantum fides potest dependere a causa creata, intantum potest habere aliquam regulam creatam“ (nr. 10). Er führt dies selbst folgendermaßen aus: „Cum ad fidem con-

[1] Silvesters Tadel trifft nur die Summa Rosella bzw. die Dekretisten (siehe unten), da Innozenz IV. den Ausdruck „implicite“ in anderem Sinne gebraucht. Damit entfällt die Bemerkung Hoffmanns I, 211. Letzter meint auch, daß Prierias „klug genug gewesen“, in der Summa eine Abweichung von der Lehre des Papstes nicht als Ketzerei zu bezeichnen (l. c.). Nun verteidigt aber Prierias ganz ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Papstes und sagt: „ad fidem pertinet inhaerere determinationi pontificis summi in his quae sunt fidei“ (l. c., nr. 1, 7).

currant duo, sc. assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte assensus a solo Deo dependet ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem propositionis credendorum potest dependere ab angelis et hominibus, mediantibus quibus Deus proponit haec vel illa esse credenda: ex hac enim parte fides ex auditu est verbi dei (Rom. 10, 17). Et propterea quoad proponendum et explicandum credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de infallibili regula creata, sensu sc. et doctrina Ecclesiae, ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda." Die Kirche ist also nicht Glaubensgrund, sondern nur vermittelndes Werkzeug für die Kenntnis der Glaubensgegenstände: „Unde duabus concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, sc. revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia, quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei, auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei: quoniam fidei actus conjungitur obiecto materiali, id est creditis, per hoc medium, quia Deus dixit seu revelavit, et ipse habitus fidei inclinat mentem ad assentiendum propositis propterea, quia Deus sic revelavit; sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu, sint revelata, quia Ecclesia sic tradit, credimus". Weiter bemerkt er noch, daß die göttliche Offenbarung an und für sich Glaubensregel sei, die Kirche aber nur in bezug auf uns, weswegen sie auch für die Engel nicht in Betracht komme. Darum weist er auch die Ansicht von Durandus, III d. 24 q. 1, zurück, daß der erste Glaubensgrund im Glauben an die göttliche Lenkung der Kirche liege, denn der erste Grund der Zustimmung wie auch der Vorlage sei Gott selbst, die Kirche aber nur in bezug auf uns (nr. 12). Dagegen ist die Kirche Glaubensobjekt, nämlich ihre Heiligkeit, ihre Unfehlbarkeit und daß sie uns als Glaubensregel dienen muß. Wer also wirklich Gott glaubt, wird sich auch der Autorität der Kirche unterwerfen: „Quia . . inter articulos fidei continetur sanctitas Ecclesiae unius et catholicae, nec sanctitas ista potest intelligi sine rectitudine sensus et doctrinae fidei in ipsa, consequens est, quod quicunque adhaeret Deo ut revelatori articulorum fidei, credat, non posse Ecclesiam errare in fide, ac per hoc habere ipsius sensum et doctrinam pro infallibili regula in proponendo et explicando credenda" (nr. 9).

Über das notwendige Glaubensmaß bemerkt Cajetan im Kommentar zur Summa, daß Thomas das obiectum per se mit dem Gegenstand der Seligkeit identifiziere (q. 2 a. 6). Wir müßten also hauptsächlich (principaliter) explizite glauben, was wir im Himmel zu sehen hoffen. Das ist aber der eine und dreieinige Gott. Die Inkarnation und die übrigen Glaubensartikel aber sind zwar nicht selbst Gegenstand der Glückseligkeit, aber wenn wir sie in Gott schauen, so erkennen wir Gott vollkommener und so wird auch unser Glück größer sein. Sie seien aber in Gott als in dem Grund und Inbegriff alles Übernatürlichen enthalten. In seiner „Summula peccatorum“ bestimmt er unter dem Schlagwort „ignorantia“ das notwendige Glaubensmaß folgendermaßen: „Tenetur quilibet scire communia et fidei et iuris, quae communiter a fidelibus christianis communiter instructis a parentibus et praedicatoribus et conversatione christiana sciuntur[1]. Dazu gehören: die Artikel des Symbols, der Dekalog, die Gebote bezüglich der Beicht, Kommunion und Kirchenfasten; dazu muß jeder seine Standesverpflichtungen kennen (quae debet ex suo officio aut gradu aut voto etc. facere). Verpflichtend ist nicht die Kenntnis des Wortlautes des Symbols oder der Zahl und Verschiedenheit der Gebote (numerare decem praecepta aut scire discernere praecepta), sondern die Kenntnis des Inhaltes des Symbols und des Sinnes der Gebote, wie, daß es einen allmächtigen Gott gebe, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei, von Maria geboren usw., daß man Gott allein anbeten dürfe, daß der Meineid unerlaubt, die Feste zu halten, die Eltern zu ehren seien usw. Dies nennt er ein Wissen und Glauben „in actu exercito“.

Dekretalisten und amtliche Bestimmungen

Eine von der allgemeinen Lehre der Theologen abweichende Ansicht über das notwendige Maß an explizitem Glauben vertreten eine Anzahl von Dekretalisten. Unter Berufung auf Innozenz und wörtlicher Anführung seiner Äußerung zu C. Firmiter nr. 7 erachten sie für die Laien den expliziten Glauben an Gottes Dasein und Vorsehung für genügend, im übrigen nur fides implicita verlangend, d. h. den allgemeinen Glauben an die Wahrheit

[1] Ed. Donai 1627 (von Gangericus), p. 349.

des Glaubens der Kirche. Diese Ansicht muß sogar als die bei den Dekretalisten allgemeinere bezeichnet werden, derart, daß noch Fagnani[1] († 1678) sie als zweite Konklusion aufstellt, allerdings um sie später als gefährlich abzuweisen. Nach Fagnani[2] vertreten sie folgende, sämtlich in ihren Erklärungen zum C. Firmiter: Heinrich von Segusia, gen. Hostiensis (als Bischof von Ostia) († 1271), nr. 17; Johannes Andreae († 1348), nr. 27, 31; Antonius de Butrio († 1408), nr. 10; Johannes ab Imola († 1436), nr. 12; Nicolaus de Tudeschis, gen. Abbas (oder) Panormitanus, nr. 17; Aegydius Bellamera († 1382), nr. 9; Bernardus Compostellanus, Kaplan Innozenz' IV. (Wirkungszeit 1254—1260), nr. 11; dazu kommen noch Zanchinus († 1340), de haeret. c. 2 nr. 7; Baldus de Ubaldis († 1400), nr. 7, 8; die Summa Rosella oder Summa Baptistiana des Minoriten Baptista von Salis, erschienen 1479, v. fides nr. 1[3]. Als Gegner der Ansicht werden von Fagnani zitiert: Vincentius († 1244); der Engländer Alanus († ca. 1210) in seinem größtenteils aus Innozenz kompilierten Kommentar, denen Petrus de Ancharano († 1416) und entgegen ihrer anderen Aufstellung Johannes Andreae und Antonius de Butrio zustimmen. Dazu kommt noch Turrecremata l. c. n. 4 und de consecr. d. 4. Dabei ist aber zu beachten, daß dieselben Dekretalisten diejenigen als Häretiker bezeichnen, die von irgendeinem Artikel abweichen. So Heinrich von Segusia, Glossa s. decret., Tit. de haereticis (abgedruckt bei N. Eymericus, Directorium Inquisitorum, Venedig 1607, p. 143), Johannes Andreae (l. c., p. 166), Archidiaconus (l. c., p. 193).

Die Tatsache einer abweichenden Stellung eines Großteils der Kanonisten erklärt sich aber sehr einfach aus folgendem Grunde. Die ausdrücklich zitierte Quelle ist Innozenz, dem, wie es bei Juristen vielfach der Fall ist, mechanisch nachgeschrieben wurde, ohne zu beachten, daß

---

[1] Prosper Fagnani, Commentaria (ed. Venet. 1729), zu Cap. Firmiter, nr. 18. Auch der Kommentator des Apparatus Innozenz' IV., Paulus Rhosellus (Lyon 1554), begnügt sich mit der Bemerkung, daß die fides implicita nur dann von Häresie entschuldige, „quando factum non contradicit verbis".

[2] l. c.

[3] Hoffmann berücksichtigt nur Tudeschi und die Summa Rosella, I, 193.

der Sinn des Terminus „explicite“ sich seit Innozenz geändert hatte. Ganz spurlos ist indessen die Wandlung der Bedeutung des Terminus auch an den Dekretalisten nicht vorübergegangen. Das zeigt die Kontroverse über den Sinn von explicite credere[1]. Während sie das implicite credere übereinstimmend als generaliter credere, quod Ecclesia catholica tenet vel credit bestimmen, faßt ein Teil das explicite credere als „Scire articulos explicare, distinguere et defendere“. So Johannes Andreae, Bellamera und Tudeschi[2]. Das ist eben die alte von uns früher festgestellte Bedeutung von explicite credere, in welchem Sinne es auch Innozenz verstand (siehe oben unsere Deutung desselben). Ein anderer Teil deutete aber das explicite wie Thomas einfach als aktuelles und direktes Glauben; so Guido von Baysio, gen. Archidiakonus († 1313) — diese verlangten dann auch expliziten Glauben an die Artikel des Symbols.

Die Dogmatiker haben der veränderten Bedeutung der Terminologie mehr Rechnung getragen als die Juristen, allerdings in unserer Periode auch nicht vollständig. Beirren ließen sie sich durch die Juristen aber nicht — Spuren zeigt höchstens das Compendium theologiae[3].

Auffallend ist auch, daß die amtliche Praxis der Kirche von der Theorie der Dekretalisten ganz unberührt blieb[4]. Ihren prägnantesten Ausdruck hat die kirchliche amtliche Praxis wohl im Directorium inquisitorum des Nikolaus Eymericus († 1390) O. P., Großinquisitors von Aragonien, gefunden[5]. Seine Forderungen sind nur eine Zusammenstellung der Forderungen der Theologen: Glaube an alle Artikel, expliziter Glaube an „totius nostrae

[1] Vgl. Fagnani l. c. nr. 17.

[2] Bezüglich des letzteren siehe Hoffmann I, 193.

[3] Hoffmann referiert auch Arnold Geilhoven von Rotterdam, der in seinem Gnotosolitos, l. 1 rubr. 5 q. 8, sich mit implizitem Glauben an die Artikel begnüge (III, 7). Leider konnte ich das Werk nicht einsehen.

[4] Ohne Zweifel würde die geschichtliche Erforschung der kirchlichen Praxis interessante Beiträge zur Beleuchtung unseres Themas liefern. Man denke nur an die Geschichte der Predigt, des religiösen Unterrichtes und besonders der Inquisition. Schon der Name der letzteren genügt, um das Phantom einer bloßen fides implicita zu vernichten. Da wir aber nur die Lehre von der fides implicita behandeln, müssen wir davon absehen.

[5] Unvollständige Inhaltsangabe bei Hoffmann I, 171—173.

credentiae rudimenta", aber in verschiedenem Maße bei den inferiores, mediocres und maiores, impliziter Glaube an alle weiteren Glaubensbestimmungen der Kirche — „implicite et in animi praeparatione, ut credant omne id verum esse et fide tenendum, quod ut fide tenendum est per dei ecclesiam approbatum" (Pars I q. 3—8). In p. 2 q. 10 wird es als Häresie bezeichnet, daß der Laie keinen Artikel explizite glauben müsse, bzw. daß es für ihn genüge, im allgemeinen alles zu glauben, was die Kirche glaubt. In bezug auf die allgemeine protestatio fidei, bzw. die entschuldigende Wirkung der fides implicita unterscheidet Eymericus folgendermaßen: Wenn der protestans eine Glaubenslehre leugnet, die er explizite glauben muß, „protestatio generalis non ei sufficit ad salutem, nec adiuvat protestantem". Handelt es sich aber um eine Lehre, die nicht notwendig explizite geglaubt werden muß (per accidens revelata, Formulierungen der Offenbarungslehre), so ist zu unterscheiden: die protestatio genügt, solange der inquisitus nicht amtlich belehrt worden ist; nachher aber genügt sie nicht[1]. Magister Pegna bemerkt dazu (Schol. 26 zu p. II, ed. Rom, p. 58), daß eine schlechte gegenteilige Gewohnheit, „cum pauci sint, qui explicite articulos sciant", nicht entschuldige.

Historisch bedeutungsvoll ist die Entscheidung der Synode von Lavaur (Concilium Vaurense von 1368[2]). Mit der Lehre der Theologen verpflichtet es alle zur Kenntnis der Artikel und sacramenta novae legis und damit zum expliziten Glauben an dieselben, „saltem pro magna parte". Zur Bestimmung des Maßes, inwiefern die Artikel von allen explizite zu glauben seien, finden wir nun zum erstenmal den Ausdruck verwendet: quoad substantiam, der nach dem Tridentinum allgemein wird: „Et hoc intelligimus quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quam homo ipsos articulos distincte cognoscit, non quantum ad ea difficilia, quae continentur in articulis, et vim veritatis ipsorum, per quam possunt ab haereticorum impugnatione defendi. Nam quantum ad talia sufficit simplicibus de omnibus articulis habere fidem implicitam, i. e. in talibus

[1] P. I q. 12. Wir zitieren nach Ausgabe von Rom, 1678, cum scholiis Fr. Pegnae, O. P. Vgl. Ausgabe von Venedig 1607 (mit gutem Index).

[2] Vgl. Hardouin, Acta conc. VII (Paris 1714), 1804—1807, Hoffmann III, 5—7.

credere quod credit ecclesia." Wie die beigefügte Erklärung besagt, soll der Ausdruck „quoad substantiam" nur das bezeichnen, was die allgemeine Lehre an explizitem Glauben forderte; nur wird dafür ein terminus technicus geprägt. Zugleich haben wir hier auch eine Erklärung der alten Formel: de omnibus articulis fidem implicitam habere. Der Sinn derselben ist nach der Synode nur der, daß man die schwieriger zu verstehende Bedeutung und Tragweite der Artikel einfach im Sinne des kirchlichen Glaubens glaube, nicht aber, daß man gar keine Kenntnis der Artikel habe. Wir haben also auch hier eine Bestätigung unserer Interpretation der Formel, besonders bei Innozenz III. und IV. Zu allem Überflusse erklärt die Synode noch selbst, daß in diesem Sinne die Worte gewisser Lehrer, die sich über diese Materie auslassen, aufzufassen seien[1].

Rückblick

Die Periode des 14. und 15. Jahrhunderts bis zum Konzil von Trient ist im großen und ganzen eine Periode der Reproduktion und Weiterleitung der Resultate der Hochscholastik ohne eingreifende neue Resultate. Nicht nur wird die Lehre nicht vertieft, es kommen im Gegenteil sogar die tieferen Erörterungen der Hochscholastik kaum zur Sprache. Auffallenderweise trifft dies nicht nur bei der nominalistischen Richtung, sondern auch bei der scotistischen und thomistischen zu. Nur Randgebiete unserer Frage kommen zu breiterer Erörterung, wie die Frage über die fides aquisita, über Vereinbarkeit von Wissen und Glauben, über Glauben und Theologie. Zu diesen zählt auch die Frage, was als veritas catholica zu gelten habe.

Der Grund dieser Erscheinung ist neben den bekannten allgemeinen Verhältnissen unserer Periode wohl darin zu suchen, daß die Idee, der Begriff der fides implicita (und explicita), und zwar in der Form des credo quod Ecclesia

[1] Die Synode von Lavaur ist mit ihrer Forderung nur in die Fußstapfen früherer Synoden getreten. So hatten schon die Synoden von Friaul (791), Mainz (813) und Reims (813) energisch und unter Strafansetzung verlangt, daß alle das Symbol und Vaterunser auswendig wüßten — „verbis discerent et sensu bene intelligerent". Die dadurch bewirkte kirchliche Praxis war ja auch die Veranlassung zur Frage, inwieweit die Laien das Symbol explizite und distinkte kennen müßten, also nicht, ob sie den Wortlaut kennen, sondern inwieweit sie seinen Sinn und seine Tragweite kennen sollten.

credit, nicht mehr als Problem empfunden wurde, ebensowenig wie die Fragen, die zu ihrer Aufstellung geführt hatten. Die Lehre von der fides implicita ist zum traditionellen und anerkannten Gemeingut der Scholastik geworden, das erklärt auch, warum gerade die größten Vertreter, wie Aureolus, Capreolus, Lychetus, Kajetan sich mit ihr nicht näher beschäftigen; wenn andere es tun, wie Gabriel Biel, geschieht es mit Rücksicht auf von der allgemeinen Lehre abweichende Deutungen (im Glaubenshabitus gegebene Implikation).

Im einzelnen wird der Begriff der fides implicita kaum erörtert. Die Lehre über das notwendige Ausmaß an explizitem Glauben bewegt sich bei Thomisten und Scotisten ganz in den alten, der Hochscholastik gemeinsamen Formeln — sogar die Thomisten folgen der Ausdrucksweise des Sentenzenkommentars und nicht der genaueren Formulierung der Summa; eben deswegen bildete die Lehre auch keinen Kontroverspunkt zwischen Thomisten und Scotisten. Die minores, d. h. die Laien haben die allgemein bekannten Artikel in der allgemein bekannten kirchlichen Auslegung explizite zu glauben, die maiores, d. h. die Prälaten und Doktoren müssen die gesamte kirchliche Auslegung aller Artikel kennen, die minores dagegen sind mit den subtilitates nicht zu belästigen. Die Nominalisten dagegen stellen eine andere Formulierung auf, wohl weil ihnen die hochscholastische Auffassung der Bedeutung der Artikel des Symbols zu wenig handlich erschien und in ihre allgemeine Doktrin nicht paßte: an die Stelle der Artikel treten die veritates catholicae. Aber — und darin zeigt sich auch bei den Nominalisten die Stetigkeit der Tradition — das maßgebende Prinzip für das Ausmaß des notwendigen expliziten Glaubens nahmen auch sie aus den Händen der Hochscholastik entgegen: explizite zu glauben sind jene Lehren, die in der Kirche allgemein bekannt, divulgiert sind. Daraus ergab sich die neue Formulierung: explizite zu glauben sind alle divulgierten veritates catholicae. Meritorisch und praktisch besagen die beiden Formulierungen das Gleiche, denn die divulgierten veritates catholicae sind eben die allgemein bekannten Artikel mit der in der Kirche gegebenen Erklärung. Von dieser allgemeinen Lehre abweichende Minderforderungen, besonders ein bequemes oder auch hinterlistiges Begnügen mit dem allgemeinen Be-

kenntnis zum christlichen Glauben (protestatio) werden von Okkam und besonders von Gerson, Eymericus und Prierias scharf abgewiesen. Nur bezüglich der Geistesschwachen werden Einschränkungen zugelassen (D'Ailli, Brevicoxa). Eine abweichende Stellung nehmen nur einzelne Juristen ein, die als absolut notwendiges Maß nur die beiden Grundwahrheiten von der Existenz und Vorsehung Gottes bezeichnen. Der Grund liegt aber ausschließlich in einer rein mechanischen Berufung auf die Ausdrucksweise Innozenz IV., ohne Beachtung des Sinnes der Worte bei Innozenz, bzw. der veränderten Bedeutung der Termini in späterer Zeit. Die Synode von Lavaur (1360) verwendet zum erstenmal die Formel, daß die Laien die Artikel quod substantiam explizite glauben müßten.

Die Frage, was subjektiv (explizite) geglaubt werden müsse, führte naturgemäß zur Frage, was objektiv Glaubenslehre sei. Schon die Hochscholastik war gerade durch das Problem der fides implicita dazu gedrängt worden und hatte als Glaubenslehre die Artikel des Symbols mit den Antezedenzien (praesupposita) und Konsequenzen (corollaria) bzw. die kirchliche Auslegung bezeichnet — das war ja der Sinn des credo quod Ecclesia credit. Die, allerdings nur scheinbar, abschließende Lösung der Frage nach dem Maß des notwendigen subjektiven Glaubens drängte nun die Frage nach dem objektiven Glaubensmaß noch mehr in den Vordergrund. Ebenso mußte die Zusammenfassung aller Glaubenslehren unter den Begriff der veritas catholica die Aufrollung dieser Frage noch mehr begünstigen. So wird denn in unserer Periode zum Hauptproblem: Was hat als veritas catholica zu gelten? Auch die Beantwortung dieser Frage durch unsere Periode erfolgt prinzipiell und im wesentlichen im Anschluß an die Lehre, ja sogar an die Formulierung der Hochscholastik.

Diese hatte zwischen primären und sekundären Glaubenslehren (credibilia) unterschieden, die primären in den Artikeln des Symbols summarisch zusammengefaßt erachtet, das Ganze auf Artikel, Praesupposita und Corollaria verteilt und in der Lehre und den Entscheidungen der Kirche die richtige Auslegung gesehen (explicatio), während die sekundären Glaubenslehren ihren Ausdruck in der Heiligen Schrift (neben den primären) fanden. Ganz in diesem Sinne, nur zusammenfassend, bestimmt unsere Periode als veritas

catholica: den Inhalt der Heiligen Schrift, die Glaubenslehre der Kirche, die Entscheidungen der Konzilien und Päpste, allerdings ohne noch genau zu formulieren, welche Lehren der Kirche oder Entscheidungen als Glaubenslehren zu gelten hätten. Damit war ein neues großes Problem aufgeworfen — eine Folge der Lehre von der fides implicita und explicita —, ein Problem, das in unserer Periode nur eine sehr unklare und ungenaue Lösung fand. Wohl betonte man mit der Hochscholastik, daß Glaubensgegenstand die Offenbarungslehren seien, es fehlte aber noch ein genau bestimmter Maßstab, was als Offenbarungslehre zu gelten habe. Wohl berief man sich dafür auf die Lehre und die Entscheidungen der Kirche, aber man bestimmte noch nicht genau, welche Lehren und Entscheidungen der Kirche eine Lehre als Offenbarungslehre feststellten — außerdem werden sogar Privatoffenbarungen als Glaubenslehre angeführt. Immerhin gebührt unserer Periode Anerkennung für die energische Aufrollung des Problems und dessen teilweise und allerdings noch unvollkommene Beantwortung. Die Frage wird ein Hauptthema der nachtridentinischen Zeit sein, da die noch bestehende Unklarheit einen der Faktoren der Reformation bildete, und wird auf dem Vatikanischen Konzil seine prinzipielle Definition finden. Von den besonderen Eigentümlichkeiten der Lösung in unserer Periode wollen wir nur eine hervorheben, weil sie bis auf unsere Tage keine einheitliche Beurteilung gefunden hat.

Als veritas catholica wird bestimmt: jede geoffenbarte Lehre (Schriftlehre, kirchliche Glaubenslehre, Entscheidungen usw.), aber sowohl „in propria verborum forma“ als auch deren „bona et necessaria consequentia“. Als Glaubenslehren werden also auch die Folgerungen aus den Offenbarungslehren bzw. den kirchlichen Entscheidungen anerkannt — zurückhaltend erscheinen nur die Thomisten dank ihrer genauen Unterscheidung von Theologie und Glaube (Capreolus, vgl. aber Turrecremata).

Auch diese Lehre hat ihre Wurzel in der Hochscholastik, allerdings nur in einem bestimmten Sinne. Die Hochscholastik hatte als Glaubenslehre die Artikel mit ihren Konsequenzen bezeichnet. Diese Formulierung — Artikel und Konsequenzen — wurde nun ohne weiteres auch auf die veritas catholica übertragen, so daß sich die Formel ergab: Offenbarungslehre oder veritas catholica und Konsequenzen.

Dabei wurde allerdings nicht beachtet, daß viele veritates catholicae (oder Offenbarungslehren) nichts anderes seien als Konsequenzen der Artikel, sowie daß die Konsequenzen der Artikel nur deswegen als Glaubenslehren aufgestellt wurden, weil sie selbst Offenbarungslehren und nur in der Form des Artikels nicht ausdrücklich ausgesprochen waren. Die Gleichstellung der beiden Formeln „Artikel und deren Konsequenzen" und „Veritas catholica und deren Folgerungen" war also keine legitime Interpretation der Lehre der Hochscholastik. Diese hatte wohl die Konsequenzen der Artikel als Glaubenslehre anerkennen können, nicht aber die Konsequenzen aus den Folgerungen.

Trotzdem scheint sich dieser Übergang schon in der Zeit der Hochscholastik vollzogen zu haben, und zwar bei Scotus. Dieser sagt 4. d. 11 q. 3 n. 5 (bei Gelegenheit der Frage der Wesensverwandlung in der Eucharistie): „Nihil est tenendum tanquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de scriptura vel expresse declaratum est per Ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura vel plane determinato ab Ecclesia." An einer anderen Stelle spricht er nur von Folgerungen aus den Artikeln: „Alia sunt quae nec necessario sunt explicite credenda ab istis (maioribus) nec ab illis (minoribus), quia non adhuc illorum veritas est determinata per Ecclesiam; cuiusmodi sunt multae conclusiones necessario inclusae in articulis creditis; sed antequam sunt per Ecclesiam declaratae et explicatae, non oportet quemcunque eas credere; oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scil. homo sit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit declarata" (4 d. 5 q. 1 n. 7 [6]). Offenbar haben wir hier eine Gleichstellung der Folgerungen aus einem Artikel mit den Folgerungen aus einer Schriftstelle oder kirchlichen Entscheidung. Diese Gleichstellung wurde nun im 14. und 15. Jahrhundert fast allgemein und führte zur Anerkennung der theologischen Folgerungen als Glaubenslehre. Jener, allerdings unberechtigte Rückhalt an der Lehre der Hochscholastik erklärt uns auch, wie die neue Formel in weiten Kreisen Anerkennung finden konnte, begründet aber auch den späteren Widerspruch gegen die These. Anderseits wird die Verbreitung der Ansicht in unserer Periode wohl auch der Grund sein, daß, als nach dem Tridentinum die Frage über die

conclusiones theologicae auftauchte, die Theologie sich anfänglich dazu neigte, sie als Glaubenssätze anzuerkennen, ein Motiv, daß sich besonders bei Suarez geltend machte.

Obwohl indessen die neue Formulierung der Hochscholastik entlehnt war, hat sie doch in unserer Periode eine beachtenswerte Einschränkung erhalten. Wenn die Hochscholastik von Konsequenzen der Artikel sprach, so dachte sie dabei keineswegs nur an aus den Artikeln logisch abgeleitete Folgerungen, sondern vielmehr an mit dem Artikel im Zusammenhange stehende und meistens nur aus der Offenbarung festzustellende Lehren. Wenn z. B. die Lehre von der Eucharistie als Korollar zur Allmacht Gottes oder zur „heiligen Kirche“ bezeichnet wird, so sollte sie offenbar nicht als logische Ableitung aus der Allmacht Gottes oder der Lehre von der Kirche gelten. Der Ausdruck Konsequenz oder Korollar wird also in einem sehr weiten Sinne genommen, analog dem weiten Sinne von implicite. Unsere Periode dagegen läßt aus naheliegenden Gründen nur Folgerungen ganz bestimmter Art als Glaubenslehren gelten, nämlich nur das, was „bona et necessaria consequentia“ folgt, und auch dies nur, wenn sich die Folgerung aus einem evidenten Sinne der Heiligen Schrift oder einer kirchlichen Entscheidung ergab. Durch die letztere Bestimmung wurden weiterhin abgeleitete Folgerungen nicht mehr als Glaubenslehren anerkannt — eine Einschränkung, die bis auf den heutigen Tag anerkannt ist.

Was bedeutet aber die „bona et necessaria consequentia“? Sie schließt vorerst eine bloß probable, nicht streng nach allen Regeln der Logik sich ergebende Folgerung von den Glaubenslehren aus, dann aber jede Folgerung, die nicht ausschließlich mit Hilfe eines an sich evidenten Untersatzes gewonnen wird.

Glaubenslehren sind also nur solche Folgerungen, die sich mit unbedingter und klarer logischer Notwendigkeit aus einer gesicherten Glaubenslehre mit Hilfe eines an sich oder unmittelbar gewissen Untersatzes ergeben. Das ergibt materiell eine ganz bestimmte Art von Folgerungen, nämlich solche, die nur eine genauere Bestimmung des Inhaltes der Glaubensprämisse besagen. Dafür sprechen die angeführten Beispiele, wie wenn aus der Glaubenslehre, daß Christus wahrer Mensch und Gott sei, abgeleitet wird, daß er zwei verschiedene Willen habe oder

wenn aus seiner wahren Menschheit gefolgert wird, daß er eine menschliche Seele hatte. So verstehen wir auch die ständige Gegenüberstellung von „propria verborum forma" und „consequentia". So sagt Turrecremata, daß veritas catholica jene veritas sei, „quae ex divinae revelationis lumine est habita explicite in propria verborum forma vel implicite bona et necessaria consequentia[1]" und Gerson: „veritates omnes, quae concluduntur ex praemissis veritatibus (unmittelbare explizite Schrift- und Kirchenlehren) in consequentia certa in lumine fidei vel in evidenti lumine naturali, quamvis non in propria forma verborum illic habeantur[2]" und Okkam: „si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur ex solis contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri[3]." Veritas catholica sind also nur die formell implizite in anderen Glaubenslehren enthaltenen Folgerungen. Auch unsere Periode anerkennt also nicht unterschiedslos alle theologischen Folgerungen als Glaubenslehren. Die von ihr gemachte Einschränkung ist in der Formulierung zwar noch nicht deutlich und präzis genug, um alle Mißdeutungen auszuschließen, der Sache und Tendenz nach aber richtig.

Wir erachten diese These unserer Periode als das wichtigste Resultat ihrer Arbeit auf dem Gebiete der Lehre der fides implicita: Schrift- und Kirchenlehre sind nicht nur dem ausdrücklichen Wortlaute nach zu glauben, sondern auch in dem im ausdrücklichen Wortlaute implizite gegebenen Sinne, welcher implizite Sinn durch eine bona et necessaria consequentia gewonnen, bestimmt werden kann, wobei über die Tatsache die Kirche zu entscheiden hat. Mit dieser These hat unsere Periode auch das Prinzip für die theologische Erklärung der Dogmenentwicklung aufgestellt, ohne allerdings auf dieses Thema selbst einzugehen[4].

Das Konzil von Trient und sein Katechismus

Hoffmann bemerkt kurz, daß die Dekrete und Kanones des Konzils von Trient „vorsichtigerweise" nichts über die fides implicita enthalten (I, 222). Nun werden allerdings die

---

[1] Summa, P. 2 c, l. 4 c. 8.
[2] Gerson, Op. I, 26.
[3] Okkam, Dialogus, P. 1, l. 2 c. 1.
[4] Die Deutung des credo quod Ecclesia credit haben wir bereits oben im Anhang zu Okkam gewürdigt.

Ausdrücke fides explicita und implicita nicht genannt, dagegen verlangt und vertritt das Konzil ausdrücklich in der Sache jene Punkte, welche der Protestantismus unter dem Namen der fides implicita ablehnte.

Das Konzil stellt an die Spitze das apostolische Glaubensbekenntnis, „in dem alle Christen übereinkommen müssen, das feste und einzige Fundament" (Sess. III D. 782). Mit der Hochscholastik wird also der explizite Glaube an das Symbol als „principium" und „fundamentum" gefordert. Allerdings begnügt sich das Konzil damit nicht. Es verlangt außerdem das Bekenntnis zu „unserem katholischen Glauben", „ohne den es unmöglich sei, Gott zu gefallen (Heb. 11, 6)" (Sess V D. 787). Ferner verlangt das Konzil gläubige Unterwerfung unter seine Autorität bzw. seine Entscheidungen, Annahme der Heiligen Schrift bzw. des Kanon, Annahme der Tradition (Sess. IV D. 783—784); es verbietet die Auslegung der Heiligen Schrift entgegen dem Sinne der Kirche oder der Väter (D. 786). Speziell für die Rechtfertigung der Erwachsenen verlangt das Konzil Glauben an die Offenbarung (vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt), an die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes und durch Christus Jesus (Sess. VI c. 6 D. 798) — in dieser Weise rekapituliert und bestätigt das Konzil die Forderungen der Theologie der letzten zwei Jahrhunderte, allerdings nicht ohne dadurch die Frage in anderer Richtung neu in Fluß zu bringen. Obwohl also das Konzil den Ausdruck fides explicita nicht verwendet, fordert es doch ein bestimmtes Maß von fides explicita: Symbol, Offenbarung, katholischer Glaube, Gnade, Christus, Konzil, Schrift, Tradition usw. Ferner wird mit diesem expliziten Glauben auch impliziter verlangt: wer die Wahrheit der Offenbarung, des katholischen Glaubens, der Schrift und Tradition gläubig anerkennt, hat notwendigerweise auch impliziten Glauben an ihren Inhalt — es müßte denn sein, daß jemand den vollen Inhalt und Umfang von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glauben kenne, was das Konzil offenbar nicht voraussetzt. Jedenfalls verlangt das Konzil jene fides implicita, welche die Reformatoren besonders abwiesen, nämlich das allgemeine Bekenntnis zum katholischen Glauben, zur Autorität der Kirche, zu den Lehren der Tradition. Dagegen hatte das Konzil keine Veranlassung zu bestimmen, welche Lehren von allen explizite zu glauben seien, weil im Prinzip darüber keine

eigentliche Kontroverse bestand. Dafür verurteilt das Konzil die Hauptirrtümer der Protestanten und legt die gegenteilige katholische Lehre den Gläubigen zum expliziten Glauben vor. Dabei haben die Väter des Konzils besonders die protestantische Reduktion des Glaubens auf die Heilsgewißheit zurückgewiesen (Sess. VI cap. 9 und can. 12—14). Endlich spricht das Konzil ausdrücklich seinen Wunsch und Willen aus, im Volke den expliziten Glauben möglichst zu fördern (Sess. 24). Diesem Wunsche sollte besonders die Herausgabe des Catechismus Romanus dienen.

Der Catechismus Romanus hebt im Geiste und Sinne des Konzils hervor, daß infolge der umlaufenden, mit allen Mitteln der Arglist den wahren Glauben bedrohenden Häresien, die Gläubigen mit größerem Eifer und größerer Sorgfalt zu unterrichten seien, damit sie in der gesunden unverderbten Lehre bestärkt würden, daß also der explizite Glaube genährt und gefestigt werde (proömium, 9, 5). Allerdings, fährt der Katechismus weiter, kann dem Volke nicht alles vorgelegt und eingehend erklärt werden und nicht allen in gleichem Maße, weil dies eine unabsehbare Arbeit verlangte und nicht alle zu gleichem Verständnisse fähig seien (c. 9—11). Darum sei auch schon früher der ganze Inhalt und Sinn der Heilslehre in vier Hauptstücke zusammengefaßt worden: im apostolischen Glaubensbekenntnisse, in den Sakramenten, im Dekalog und Vaterunser. Im Glaubensbekenntnisse seien die Glaubenslehren über Gott und Schöpfung, über die Welt und die Erlösung, über Lohn und Strafe der Guten und Bösen enthalten. Die Lehre von den Sakramenten biete die Mittel zur Erlangung der Gnade. Der Dekalog enthalte die Sittengebote. Das Vaterunser lehre, was man verlangen, erhoffen und erbitten müsse (c. 12). Damit ist das Ziel der kirchlichen Belehrung und des Katechismus bestimmt.

Der Glaube als absolute Zustimmung zur göttlichen Offenbarung (cuius vi omnino assentimur iis quae tradita sunt divinitus) ist zum Heile unerläßlich, da ohne ihn niemand Gott gefallen kann (Heb. 11, 6) und die Erkenntnis des übernatürlichen Zieles unmöglich ist. Diese Erkenntnis wird uns durch den Glauben vermittelt, durch den wir dem zustimmen, was die Autorität der Kirche als von Gott geoffenbart billigt (p. 1 c. 1 q. 1), nicht über Grund und Sinn der Lehre grübelnd, sondern in der Erkenntnis der ewigen

Wahrheit ruhend (p. 1 c. 2 q. 3). Dieser Glaube muß die ganze Offenbarung umfassen. Sie enthält aber viele und verschiedene Lehren, die entweder im einzelnen (singulatim) oder im ganzen (universe) geglaubt werden müssen (p. 1 c. 1 q. 4). Hoffmann bemerkt dazu: „Hier ist also die Berechtigung zur fides implicita mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auch vom Katechismus anerkannt" (I, 236f). Gewiß! Nur nicht die von Hoffmann fingierte fides implicita, sondern die im Glauben an die Offenbarung und die Kirche gegebene fides implicita an alle Lehren der Offenbarung, doch so, daß ein Teil der Offenbarung explizite geglaubt werden muß. Übrigens spricht auch der Katechismus nicht von einer „Berechtigung" zur fides implicita, sondern von der Verpflichtung, die Offenbarung entweder singulatim oder (wenigstens) universe zu glauben. Was alles singulatim zu glauben notwendig sei, bestimmt der Katechismus nicht; er leitet die Pfarrer nur an, was sie und in welchem Sinne sie es zum expliziten Glauben vorlegen sollen. Aber er schärft ein, die Gläubigen anzuleiten, diese Lehren genau in dem Sinne, wie sie ihnen erklärt werden, festzuhalten. So soll der Pfarrer bezüglich der Trinität das Volk belehren, die Namen „Person" und „Wesen" ehrfürchtig festzuhalten (religiose retinenda), um die gerade bei diesem Geheimnisse so nahe liegende Gefahr des Irrtums in der Auffassung und Deutung desselben zu vermeiden (p. 1 c. 2 q. 10). Hoffmann gibt das mit den Worten wieder: „Der Pfarrer soll aber nur (!) lehren, daß man die Worte „Wesen" und „Person" in frommer Erinnerung (?) behalten müsse" (I, 237). Im Zusammenhange damit erklärt er dann die Aufforderung zur Bitte, die Trinität einst schauen zu dürfen, als „fromme Phrase" (a. a. O.)! Auf die einzelnen Explikationsvorschläge des Katechismus einzugehen, ist hier nicht der Platz. Aber bemerken dürfen wir, daß ein Volk, dem der Glaube im Sinne des römischen Katechismus gepredigt und erklärt wird, einen sehr hoch entwickelten Glauben besitzt. Daß dies in der katholischen Kirche tatsächlich der Fall ist, weiß der Katholik aus eigener Erfahrung. Damit ist allerdings eine weiter fortschreitende Explikation des Glaubensinhaltes nicht ausgeschlossen, weder von seiten des kirchlichen Lehramtes noch von seiten der Gläubigen. Wie Hoffmann (I, 237) das Gegenteil aus dem Katechismus herauslesen kann, ist mir unverständlich.

Auffälligerweise übergeht Hoffmann ganz die programmatische Erklärung des römischen Katechismus über den Sinn des credo quod Ecclesia credit. Das Proömium erklärt nämlich (c. 4): Damit niemand das von den Dienern der Kirche vernommene Wort Gottes als Menschenwort, sondern, wie es auch wirklich der Fall ist, als Wort Christi annehme, so wollte unser Erlöser selbst ihrem Lehramt eine derartige Autorität zuerkannt wissen, daß er sagte: „Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Lk. 10, 16); dieses Wort wollte er auch nicht bloß für jene, zu denen er sprach, geltend wissen, sondern auch für alle, die in legitimer Nachfolge das Lehramt inne haben sollten, denen allen er alle Tage „bis ans Ende der Zeiten beizustehen verhieß“ (Matth. 28, 20). Der Glaube an die Lehre der Kirche ist also als Glaube an Christus, an seine Verheißung, an die göttliche Sendung der Kirche zu verstehen; im Sinne dieser Voraussetzung sollen die Gläubigen der Lehre der Kirche glauben. Das wird Hoffmann, Harnack usw. allerdings wiederum nicht abhalten, die fides implicita als juristische Unterwürfigkeit unter die Kirche als Rechtsinstitut zu deuten!

Hoffmann legt verschiedenemal nahe, daß die nachtridentinische Entwicklung unseres Problems durch den Protestantismus günstig beeinflußt worden sei, daß die katholischen Theologen es nun besonders nicht mehr gewagt hätten, für eine absolute Geltung der fides implicita einzutreten. Da dies nie der Fall war, ist Hoffmanns Anschauung a priori grundlos. Tatsächlich läßt sich auch ein Einfluß der Reformation auf die Lehre über das notwendige Glaubensmaß, bzw. über die Notwendigkeit des Glaubens nicht nachweisen. Nur die Notwendigkeit des Anschlusses an die Kirche als Glaubensregel wird, wenn möglich, energischer betont, bzw. die Autorität der Kirche näher erklärt und tiefer begründet. Es liegt aber auf der Hand, daß dies keine Frucht der Reformation war, sondern eine aus den Prinzipien und der traditionellen Lehre der Kirche hervorgehende Reaktion. Dagegen hat das Konzil von Trient die weitere Entwicklung positiv und entscheidend bestimmt: vorerst durch seine allgemeine Lehre über den Glauben, dann aber besonders dadurch, daß es zur Rechtfertigung den Glauben an Christus als notwendig lehrte. Es hat damit allerdings nur die Grundlehre der alten Scholastik ausge-

sprochen, aber immerhin durch seine scharfe Formulierung wieder in den Vordergrund gestellt. Entscheidend besonders für die unmittelbar auf das Konzil folgende Theologie war, daß dieses den Glauben an Christus für die Rechtfertigung forderte, während die frühere Theologie unbestimmt einfach die Notwendigkeit des Glaubens bzw. seines Maßes behandelte. An diese Stelle (Sess. VI C. 6) schließt sich die Lehre der Schulen an, allerdings in breitester Entfaltung.

Als Anhang lassen wir noch die Geschichte des sogenannten „Köhlerglaubens“ folgen, da sie in ihren Anfängen in die vortridentinische Periode fällt.

Der Köhlerglaube

Zur Bekräftigung seiner These zieht Hoffmann die Geschichte des sogenannten Köhlerglaubens heran (I, 212 f., 217 ff., 232 ff., 280 f.; III, 44—63). Mit Ritschl geht er von der Anekdote Luthers aus. Dieser schreibt in seiner „Warnungsschrift an die zu Frankfurt“ (1533, Walch XVII, 2442; Erl. 2. Aufl., 377 f.): „Also sagen auch jetzt die Papisten, sie glauben, was die Kirche glaubt; und wie man von den Polen sagt, daß sie sagen sollen: ‚Ich glaube, was mein König glaubt.‘ Warum nicht? Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte, denn dieser? Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: ‚Lieber Mann, was glaubst du?‘ Der Köhler antwortet: ‚Das die Kirche glaubt.‘ Der Doktor: ‚Was glaubt denn die Kirche?‘ Der Köhler: ‚Das ich glaube.‘ Darnach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis daß er sprach: ‚Ich glaube, das der Köhler glaubt.‘ Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nichts anderes haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hinabgeglaubt.“ Die gleiche oder eine verwandte Erzählung finden wir mit verschiedenen Varianten bei noch sechs Autoren des 16. Jahrhunderts — wir werden sie unten behandeln. Diese Köhlergeschichten, besonders nach der Darstellung Luthers, sollen nun ein Beleg sein für die Berechtigung zum bloßen Glauben an die Kirche, oder was die Kirche glaubt, ohne jede fides explicita. Hoffmann findet nämlich, daß bei Luther der Köhler „über-

haupt nur glaubt, was die Kirche glaubt, sowie daß dieser Köhlerglaube schließlich als die sicherste Zuflucht gegen die Anfechtungen des Satans auch für den Doktor, also für einen der maiores dargestellt wird" (I, 217). Auch in den Varianten bei den katholischen Autoren soll der Köhlerglaube als „unbedingter Kirchenglaube ohne Kenntnis des Inhaltes" erscheinen und als solcher als „musterhaft" dargestellt werden (III, 63).

Luther hat selbst in seinem „Sermon über die Prüfung der Geister" (Walch 12, 1321 f.) den Köhlerglauben als Glauben an das Apostolikum erklärt (vgl. Hoffmann II, 44). Hoffmann hilft sich mit dem Einwande, der Sermon sei von Agrikola überarbeitet. Aber auch aus dem erst angezogenen Texte läßt sich Hoffmanns Ansicht wenigstens nicht beweisen. Wenn der Köhler sagt, er glaube, was die Kirche glaubt, und diese glaube, was er glaube, so kann der Sinn ebenso gut der sein, daß beide das Gleiche glauben. Der Doktor wird jedenfalls auch nach der Meinung Luthers gerade wegen seiner katholischen Glaubensanschauung, die er ja als Doktor kennt, vom Teufel angefochten worden sein; wenn er darum später glaubt, so wird sein Glaube auf eben diese katholische Lehre gehen. Daß er erst Ruhe hat, indem er sagt: „Ich glaube, was der Köhler glaubt", besagt im Zusammenhange: Ich glaube wie der Köhler, was die Kirche glaubt; ich bleibe beim katholischen Glauben, indem ich wie der Köhler, der mir hierin vorbildlich ist, die mir bekannte katholische Lehre einfach um der Kirche willen annehme. Von diesem Glauben will Luther offenbar nichts wissen! Dieser Glaube führt nach ihm in den Abgrund der Hölle. Wenn Luther von Thomas von Aquin berichtet, daß auch dieser „an seinem Tode vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: „Ich glaube, was in diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm" (a. a. O.), so will Luther auch den Glauben dieses großen „Papisten" als „leichtfertig" und „unausreichend" verwerfen, jedenfalls aber nicht ihm bloßen impliziten Glauben an den Inhalt der Schrift zuschreiben.

Hoffmann behandelt die Luthersche Darstellung der Köhlergeschichte als die maßgebende oder wenigstens zuverlässigste. Einen Grund vermag er dafür allerdings nicht anzugeben. Jedenfalls sprechen die weiteren Varianten der Köhlergeschichte deutlich gegen die These Hoffmanns. Bei

Erasmus (De praeparatione mortis) wird ein Philosoph und ein ungebildeter Christ im Tode vom Teufel im Glauben angefochten. Der Ungebildete antwortet auf die Frage, was er über diesen oder jenen Punkt glaube, kompendiarisch: Was die Kirche glaubt usw. Der Philosoph disputiert mit dem Teufel über Menschwerdung, Jungfrauengeburt und Auferstehung und unterliegt. Erasmus knüpft daran den Rat, in dunklen und schwierigen Glaubensfragen sich in keine Disputation einzulassen, sondern auf gottlose Suggestionen zu erwidern: „Abi retro, satanas, mihi fas non est dubitare de eis, quae spiritu sancto docta tradidit Ecclesia et satis est tenere fide quod ingenio non assequor[1]." Selbst Hoffmann muß gegen Ritschl bemerken: „Die(se) Glaubensgegenstände werden als bekannt vorausgesetzt. Aber daß er sich über die subtilitates fidei in keinen Disput einläßt, wird als nachahmenswert hingestellt" (I, 218). Aber der Hauptzweck der Erzählung, der von Erasmus ausgesprochene Rat, liegt darin, bei Glaubenszweifeln gegen bestimmte Lehren sich einfach an die göttliche Autorität der Kirche zu halten. Hoffmann quittiert denn auch die Mahnung des Erasmus mit dem Bemerken, „daß dem gelehrten Humanisten dauernd verborgen geblieben ist, was reformatorischer Heilsglaube ist" (I, 218). Eine dritte Form behandelt Hoffmann nach dem Utrechter Professor Albert Pighius (1490—1542) im „Hierarchiae ecclesiasticae assertio", 1538, Kölner Ausgabe 1551, lib. 1 c. 5 (Hoffmann I, 218 ff.). Die gleiche Erzählung findet sich verkürzt unter Nennung von Pighius als Vorlage auch in dem Werke „Christianae Paraenesis sive De recta in Deum fide" (gewöhnlich unter letzterem Namen zitiert) des Minoriten Michael Medina (Venedig, Ziletus 1564, l. 5 c. 12). Hier frägt ein gelehrter und berühmter Theologieprofessor einen Köhler, den er zufällig trifft, aus Neugierde und zur Unterhaltung, was er denn glaube. „Qui cum praeter communes illos fidei catholicae articulos, quos frequenter audiendo in Ecclesia didicerat, ad caetera omnia interrogata nihil responderet aliud quam, hoc se credere quod credit Ecclesia, de Ecclesiae fide nihil habens definiti et expliciti, interrogantem de ea, velut circulo quodam eludebat. Hoc enim ultra de singulis interrogatus, Ecclesiam aiebat credere quod

[1] Nach Hoffmann I, 217 f.

ipse crederet et hoc se quod Ecclesia." In schwerer Krankheit wird nun der Professor im Glauben versucht und bleibt erst Sieger, als er, wie er vom Köhler („rustico illo doctore") gelernt hatte, ausruft: ich glaube, was die Kirche glaubt; ich verwerfe, was die Kirche verwirft; die Kirche glaubt, was ich glaube. Auch nach dieser Erzählung kennt der Köhler die Hauptartikel des Apostolikums[1], er hat sie eben beim Besuche des Gottesdienstes kennen gelernt. Was der Professor vom Köhler gelernt, ist nicht dessen Unkenntnis der übrigen Glaubenslehren, sondern der Anschluß an den Glauben der Kirche. In diesem Glauben hat er mehr Schutz gefunden als in aller Geübtheit der Schrift. Darum fügt Pighius wie auch Medina die Empfehlung bei, den Glauben in allem der Autorität der Kirche unterzuordnen. Nicht der bloße Glaube an die Kirche wird empfohlen, sondern der Glaube an alles, was und wie es die Kirche glaubt, also der katholische Glaube, das Festhalten an der Lehre der Kirche als zuverlässiger Glaubensregel, ohne weitere Einsicht in die Glaubensquellen. — Im gleichen Sinne führt Kardinal Hosius (1504—1579) die Köhlergeschichte an (Confutatio proleg. Brentii, Hoffmann I, 231 ff.). Wenn Hosius rät, man solle dem Versucher nicht die Schrift, sondern die Kirche entgegenhalten, da es gefährlich sei, mit dem Teufel über die Schrift zu disputieren, so ist das nicht, wie Hoffmann meint, ein glänzendes Zeugnis für die schriftgemäße Theologie des Teufels (Hoffmann I, 232), sondern eine Warnung vor dessen Verdrehungskünsten, gegen welche die Unterwerfung unter die Glaubensautorität der Kirche empfohlen wird. Dies ist auch kein „Eingeständnis der eigenen Schwäche, daß man nämlich mit der Schrift der evangelischen Lehre nicht siegreich zu widerstehen" vermöge (Hoffmann I, 232), sondern ein Rat für subjektiv Versuchte. Daß der Köhler nicht als „Vertreter des allereinfältigsten Glaubens" im Sinne von Hoffmanns These (a. a. O.) erscheinen soll, ergibt sich daraus, daß er das Glaubensbekenntnis weiß und aufsagt, daß er weiß, daß man glauben muß, was die Kirche glaubt und daß die Kirche das Gleiche glaubt wie er. Hosius denkt sich auch den Glauben an die Kirche nicht bloß als Gehorsam (Hoffmann I, 233; Ritschl 45), sondern als wirklichen Glauben an die Lehre der Kirche bzw. als Glaubensgehorsam.

[1] Was Hoffmann (I, 219) dagegen bemerkt, ist belanglos.

Claudius Espensaeus (1511—1571) macht im Zusammenhang mit seiner thetischen Forderung nach einem bestimmten Maße von fides explicita geradezu darauf aufmerksam, daß der vielberufene Glaube des Köhlers in dem Sinne, daß der Köhler glaubt, was die Kirche glaubt, ungenügend sei, daß ja auch die Erzähler dem Köhler das Symbolum und die allgemeinen Glaubensartikel über Gott hersagen lassen (Hoffmann I, 234 ff.)[1]. Besonders willkommen zu sein scheint Hoffmann eine bei Bellarmin stehende (De arte bene moriendi, l. 2 c. 9), der gleichnamigen Schrift des 1509 als Bischof von Padua verstorbenen Pietro Barozzi entnommene Variante der Köhlergeschichte (Hoffmann I, 280—282). Hier fehlt der Köhler; dafür erscheint ein vom Teufel im Glauben irregemachter und darum verdammter Gelehrter seinem ehemaligen Schulgenossen. Diesem raten in der Angst, die ihn packt, seine Freunde, in einer eventuellen Versuchung sich auf den Glauben der Kirche zurückzuziehen, was er denn auch in Todesgefahr tut und gerettet wird. Da Bellarmin der Erzählung des Barocius nichts beizufügen hat, folgert Hoffmann (I, 282): „Hat nun Bellarmin der Anekdote des Barocius wirklich nichts hinzufügen, so berechtigt er auch die maiores zum eingewickelten Glauben im weitesten Umfange. Selbst das Apostolikum, dessen explizite Kenntnis zuerst von allen gefordert war, war in dem Munde des ersten Gelehrten in jener Erzählung keine genügende Waffe, um die Versuchung des Satans abzuwehren. Hat man aber in der Hölle Ursache, seinen Wissensreichtum stündlich zu bereuen, so ist es zweifellos geraten, sich mit dem Erwerbe desselben nicht zu befassen, insbesondere sich des Schriftstudiums . . zu enthalten." Das ist wieder eine echt Hoffmannsche Folgerung! Kann er es denn wirklich nicht fassen, daß Kenntnis des Symbolums und der Schrift nicht genügend von Glaubenszweifeln schützen, im Gegenteil Gegenstand und Grund von Zweifeln bilden können? Wie soll man dann den Zweifel, ob ein oder mehrere Artikel des Symbolums mit der Schrift übereinstimmen, in ihr begründet seien, beheben? Barocius antwortet: Indem man glaubt, was die Kirche glaubt, d. h. sich auf die Kirche

[1] Hoffmann (I, 236) will aus den letzten Worten folgern, daß die Artikel über Gott nicht identisch seien mit dem Symbolum. Allein Claudius zitiert einfach Pighius, der die generales articuli de Deo erwähnt, und Hosius, der das Aufsagen des Symbols erzählt.

als Glaubensrichtschnur stützt. Das ist aber keine bloße fides implicita. Die Kenntnis der Schrift braucht man deswegen nicht zu bereuen, wohl aber, daß man in ihr allein sein Heil suchte und dabei den wahren Glauben in der Versuchung verlor.

Ein sehr interessanter Beitrag zur Köhlergeschichte ist Hoffmann entgangen. Er findet sich beim Minoriten Michael Medina († 1578) in dem bereits zitierten Werke: De recta in Deum fide (l. 5 c. 12). Zum Beweise seiner These, daß man nur das glauben dürfe, was die Kirche lehrt und alles verwerfen müsse, was sie verwirft, beruft er sich (nach dem Väter- und Schriftbeweis) auf folgende Tatsache: „Multa a multis doctissimorum virorum referuntur exempla qui post ingentes in omni genere disciplinarum labores, proxima morte accersitis de via rusticissimis hominibus, in illorum fidem, quae ut illi dicebant, non erat alia quam ecclesiastica fides, suam omnem sapientiam et theologiam resignarint, protestantes ingenue, nihil aliud se credere, quam quod rustici illi faterentur se credere, id est id quod credit et approbat Ecclesia" (fol. 173 v.). Er bringt dafür auch zwei Beispiele, von denen das erste die Albertus Pighius entnommene Köhlergeschichte ist. Das zweite Beispiel wird von Alfons Tostado, Bischof von Avila († 1455), erzählt, einem nach Medinas' Zeugnis sehr gelehrtem, scharfsinnigem Manne, dessen heiligmäßiges Leben in ganz Spanien bekannt sei, „Deo etiam miraculis testante". Hier tritt uns also zum erstenmal eine bestimmte historische Person entgegen[1]. Medina erzählt von Tostado: „Hic tantus vir, cum morti esset propinquus diabolicaeque fraudis incitamenta sentiret, accersitus e via agasone (Troßknecht), qui forte transibat, quaesitoque, quid de christiana religione sentiret eoque fatente, nihil aliud se credere quam quod crederet et teneret Ecclesia, in eius confessionem ingentes illos studiorum labores continuo refudit protestatus, nihil aliud quam quod agaso ille confitebatur, se credere. Qua sancta modestia vinctus satanas continuo discessit virumque sanctissimum tentare cessavit." Daran fügt Medina die Aufforderung: „Horum non leviculorum homunculorum imitemur exempla et nunquam errabimus. A nullo alio quam ab ea, quae nos Christo genuit, doceri patiamur, id damnemus, quod illa damnat,

[1] Gesammelte Werke in Ausgabe von Venedig, 1596, in 22 Foliobänden.

id tantum modo approbemus, quod illa approbat. Sciamus primam esse salutem rectae et ecclesiasticae fidei regulas custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare... Quod si fecerimus, facili compendio cunctas haereses et cacodaemonis fraudes absque ampliori eruditione vitabimus" (fol. 173 v.). Diese letzten Worte überheben uns jeder weiteren Erklärung[1].

Alle katholischen Darstellungen der Köhlergeschichte empfehlen den Glauben des Köhlers, aber nicht in dem Sinne, daß man nichts Bestimmtes glauben müsse oder dürfe, sondern in dem Sinne, daß man alles, was die katholische Kirche glaubt und lehrt und was man als solches kennt, um der Autorität der Kirche willen glaubt — der Glaube an die Kirche wird als Mittel zum expliziten Glauben, zur Festigkeit des Glaubens empfohlen. Dieses besonders bei Versuchungen gegen den Glauben von seiten des bösen Feindes, zumal in der Todesstunde. Da soll der Glaube an bestimmte katholische Lehren, worüber der Feind versucht, gestärkt bzw. geschützt werden[2]. Die Köhlergeschichten besagen also gerade das Gegenteil von dem, was Hoffmann aus ihnen herauslesen möchte. Luther hat den Grundgedanken der Köhlergeschichte wohl verstanden, darum verwirft er den „Köhlerglauben", der in den Abgrund der Hölle führe.

Die Tendenz der Köhlergeschichte kommt auch trefflich zum Ausdruck durch die Gegenüberstellung des Köhlers mit einem gelehrten Theologen, denn ein solcher erscheint charakteristischerweise immer als Gegenstück. Die in entlegenen Wäldern arbeitenden und oft wochenlang jedes menschlichen Verkehres entbehrenden Köhler waren wohl durchweg kein Ausbund von theologischem Wissen. Schlicht

[1] In einem „Methodus confessionis" betitelten Werkchen (Lyon, Theob. Paganus, 1549) (vielleicht von Thomas de Strozzio O. P.) heißt es im Prolog zu den 12 Artikeln: „His duodecim articulis debemus credere pure, sincere et extra omnem dubitationem, omissa supervacua et inani quarumlibet minutiarum obiectione. Sed si occurrent difficultates, debemus nos simpliciter submittere credulitati et fidei piorum et Deum timentium sanctae matris Ecclesiae doctorum et antistitum nec non sanctorum et sanctarum qui in testimonium huius fidei orthodoxae usque ad mortem forditer dimicaverunt" (p. 21 s.).

[2] Eine eingehende Verteidigung des „Köhlerglaubens" bietet Angelus Silesius, Joh. Schäffler (1624—1677), der das Argument trefflich auf die Protestanten retorquiert. Siehe die Darstellung bei Hoffmann III, 23—29.

und recht, von Zweifeln und Schwierigkeiten unberührt, glaubten sie auf die Autorität der Kirche hin, was ihnen als Glaubenslehre vorgelegt wurde. Es ist reiner Glaube, ohne Einsicht in die Glaubensgründe, ohne weitere Kenntnis der Glaubensquellen. Aber gerade dieses Glauben um des durch die Kirche vermittelten Glaubens willen ist empfehlenswert, ein sicheres Schutzmittel in Versuchungen. Das müssen auch die gelehrten Theologen zugeben und erfahren, ja tun es mit Überlegung, wie uns Tostado und Medina zeigen. Sie legen das den Reformatoren ebenso unbequeme wie unverständliche Bekenntnis ab, daß auch noch so große Schriftkenntnis nicht unfehlbar gegen Versuchungen durch den bösen Feind schützt, sondern einzig das treue Festhalten an der Autorität der Kirche in Glaubensfragen. Darum wird der Köhler als Vorbild gewählt, der nicht auf Grund von Schrift- und Väterkenntnis, sondern allein und unmittelbar auf Grund der kirchlichen Belehrung glaubt. Diese seine Glaubensstütze wird empfohlen, nicht seine Unwissenheit, denn letztere böte ja dem Doktor in der Versuchung keine Hilfe. Auch der Doktor soll sich in gefährlicher Versuchung auf seinen eigentlichen Glaubensgrund besinnen, zurückziehen (referre). Damit wird auch das Schriftstudium nicht verworfen — eine gewisse Geringschätzung tritt nur in der Variante bei Barocius-Bellarmin hervor und auch da in einem erklärenden Zusammenhange —, es wird vielmehr einfach die Bibelkenntnis als ungenügender Schutz in Versuchungen dargestellt, bzw. der Glaube um der Autorität der Kirche willen als hilfreicher. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß der Anschluß an die Kirche als Schutz gegen Versuchungen des bösen Feindes angeraten wird.

Hoffmann bemerkt, daß die Köhlergeschichte wohl aus dem 15. Jahrhundert stamme — das Beispiel von Tostado beweist dies nun historisch[1]. Sie fügt sich auch ganz gut in das Milieu dieser Zeit[2]. Wie wir sahen, betonte ja ihre

[1] Damit entfällt auch die Vermutung von R. Hildebrand in Grimms Deutschem Wörterbuch, Artikel Köhlerglaube (bei Hoffmann III, 45), daß die Köhlergeschichte von einem katholischen Volksprediger zur Empfehlung des einfachen Kirchenglaubens erfunden worden sei.

[2] So berichtet Costanza Ciaperelli in einem Briefe an Feo Belcari († 1484) über den Tod seiner Tochter an diesen folgendes: „In ihren letzten Stunden war sie fortwährend heiter und ertrug mit Sanft-

Theologie bereits sehr stark die Notwendigkeit der Kirche als Glaubensregel. Noch leichter ist es zu begreifen, daß das 16. Jahrhundert die Köhlergeschichte aufgriff. Ebenso verständlich ist der Zorn Luthers gegen diesen Köhlerglauben. Ihm blieb es denn auch vorbehalten, den „Köhlerglauben“ zu einer schimpflichen Bezeichnung der Eigenart des katholischen Glaubens herabzuwürdigen.

Die eigentliche Bedeutung von Köhlerglaube ergibt sich auch aus der sonstigen Verwendung des Ausdrucks in der Literatur. Er erscheint als ein guter Glaube: „Ich will glauben, wie der Köhler glaubt“ (Joh. Agrikola, 300 deutsche Sprichwörter, 1529, bei Hoffmann III, 45). Oder („Die Köhler) seind frumb leut, wie das Sprichwort sagt, des Köhlers Glaub den teufel verjagt“ (Fürstl. grafsch. Tyrol. Landreim von 1558, Hoffmann III, 46). Luther und Agrikola haben darum den Vorzug des Köhlerglaubens für die Reformation in Anspruch genommen und verwertet (siehe Hoffmann III, 46 ff.), in dem Sinne, daß des guten Köhlers Glaube identisch sei mit Luthers Glaube und Lehre — hier wird also der Köhler zum Vorbild echten lutherischen Glaubens. Diese Bedeutung im Sinne eines guten und rechten Glaubens hat allerdings im Verlauf der Zeit, wohl unter protestantischem Einfluß, der anderen eines einfältigen, blind der Autorität folgenden, unmotivierten, ja oft eines falsch orientierten Glaubens weichen müssen. Mit der Geschichte der fides implicita hat diese Entwicklung nichts mehr zu tun[1].

---

mut ihre Leiden, nur an den Gekreuzigten denkend. Als ihr Ende nahte, rief sie mich und sprach: Schwester Costanza, der Teufel plagt mich, ich solle lassen vom Glauben an Gott; ich aber habe ihm geantwortet, ich glaube an Gott und an die Lehre seiner heiligen Kirche“. Reumont, Briefe heiliger Italiener. Freiburg 1877, p. 165.

[1] Hoffmann stellt (III, 63) vier verschiedene Definitionen des Köhlerglaubens auf. Keine derselben entspricht aber den historischen Tatsachen, am ehesten noch die vierte, aber auch diese nur für die neuere Zeit: „Kindlicher expliziter Glaube an die Lehren des Religionsunterrichtes ohne Rücksicht auf theologische Kritik oder Bekämpfung durch andere Wissenschaften.“ Das „Kirchliche Handlexikon“, herausgegeben von M. Buchberger, definiert: „ein auf Autorität hin blindlings angenommener Glaube“, II, 423. Fälle von Köhlerglauben sind mir aus neuester Zeit literarisch begegnet in: Hermann Bahr, Himmelfahrt (1916), S. 352, und Robert Benson, The light invisible (ed. Jan, 1906, p. 169 s.): „faith can and does exist quite apart from intellect; crease or develop the one often means the decrease and to in and incoherence of the other. Seigneur, donnez moi la foi du charbonnier.“

NACHTRAG ZU DEM AUFSATZ ÜBER DIE BESTE STAATSFORM

Von Dr. EUGEN ROLFES

(Divus Thomas V, p. 137 ff.)

Ich möchte zu dem Aufsatz über die beste Staatsform noch einige Belege aus dem hl. Thomas nachliefern, vorher aber, in Anbetracht der nach dem Kriege verstatteten freieren Aussprache, eine Bemerkung machen, die sich auf die Tendenz dieses Aufsatzes und seiner beiden Vorgänger in Bd. IV, p. 253 ff. und Bd. V, p. 1 ff., bezieht.

Alle drei Abhandlungen, besonders aber die erste über die Politik des Aristoteles, zu der die folgenden nur Erweiterungen sind, wurden geschrieben im Hinblick auf den damals tobenden Weltkrieg und die Ursachen, die ihn entfesselt haben und nicht zu Ende kommen ließen. Es war von Anfang an meine Überzeugung, daß dieser furchtbarste und größte aller Kriege auf Rechnung der imperialistischen Politik des Wettrüstens zu setzen sei, wie es am 4. August 1914 von einem Parteiführer im deutschen Reichstag erklärt worden ist. Aber es war ebenso meine Überzeugung, die ich jedoch bei der damals in Deutschland herrschenden Psychose nur vor tauben Ohren kundgegeben haben würde, daß an dem Kriege unsere damaligen Staatseinrichtungen mit schuld waren, die die Entscheidung über Krieg und Frieden und damit über das Leben und Sterben von Millionen, ja über das Wohl und Wehe der Menschheit, in die Hand eines einzigen Mannes legten. Vor kurzem lief eine Nachricht durch die Presse, nach der sich das Oberhaupt des Deutschen Reiches noch in den letzten acht Tagen vor dem Ausbruch der Katastrophe geäußert hätte, nach der Annahme des österreichischen Ultimatums durch Serbien sei kein Grund zum Kriege mehr, und doch wurde die Welt gleich darauf mit den Ultimata an Rußland und Frankreich überrascht, die den Krieg bedeuteten. Demnach wäre die Entscheidung des einen auch noch ohne Vorbedacht gefallen und das Ergebnis eines jähen Umschlags der Auffassung gewesen, den unheilvolle Einflüsse zu bewirken wußten.

Dieser Stand der Dinge bewog mich zu den drei bescheidenen Versuchen, die im Divus Thomas vorliegen, nicht als hätte ich mir von dieser Veröffentlichung Erfolge ver-

sprochen, aber ich wollte wenigstens gegenüber der allgemeinen Verwirrung der Geister und dem widerlichen nationalistischen Überschwang, der alles mit sich fortriß, für die Wahrheit und Gerechtigkeit Zeugnis geben, und dafür schien mir die beste Weise, wenn ich an die politischen Prinzipien des alten griechischen Denkers erinnerte und ihre praktische Anwendung auf unsere Gegenwart dem Leser überließ. So konnte ich bei den Einsichtigen auf Verständnis hoffen und setzte mich mit meinem abweichenden Standpunkte auch nicht ohne Not persönlichen Unannehmlichkeiten aus. Freilich mußte ich bei solchem Verfahren auf den Effekt verzichten, aber ich habe auch nicht für die Menge geschrieben, sondern für denkende Leser. Solche konnten z. B. schon aus der Stellung des Aristoteles zum Militarismus merken, wozu seine Politik von mir in Erinnerung gebracht wurde. Überhaupt muß man nur verstehen, die Anschauungen des Aristoteles auf die modernen Verhältnisse anzuwenden und seine Sätze in die Sprache unserer Zeit zu übertragen, dann wird man sehen, welche Bedeutung sie auch noch für die Gegenwart haben. Das Hauptgebrechen unserer öffentlichen Einrichtungen war und ist die Überspannung des Staatsgedankens und die Unterdrückung der persönlichen Freiheit: beides wird durch die Politik des Aristoteles verurteilt. Daneben lief bis zur Revolution die Vormacht des Kapitals und läuft seit ihr die allgemeine Gleichmacherei und die Bekämpfung des Eigentums. Wie sehr auch alles dieses dem Geiste der Aristotelischen Politik zuwider ist, konnten die Angaben in meinen Aufsätzen entweder geradezu zeigen oder doch vermuten lassen.

Während nun mein erster Aufsatz nur von der Staatslehre des Aristoteles, und zwar im allgemeinen handelte, zogen die beiden folgenden die Lehre des hl. Thomas zur Vergleichung heran und erörterten besondere staatswissenschaftliche Fragen, die Frage vom Ursprung und den Grenzen der staatlichen Gewalt und die Frage von der besten Verfassung. In bezug auf diese letzte Frage hatte ich Divus Thomas V, p. 154, geäußert, daß die Quellen der Doktrin des hl. Thomas über diesen Punkt nicht reichlich flossen und als solche Quellen nur De regimine principum und aus der Theologischen Summa 2. 1. qu. 95, art. 4, angeführt und verwertet. Es gehört hieher aber auch aus dieser Schrift

und diesem Teil der Text qu. 105, art. 1, den wir jetzt noch besprechen wollen.

Das Korpus des betreffenden Artikels lautet wie folgt: „Was die zweckmäßige Bestellung der Vorsteher in einem Staate oder Volke angeht, so ist zweierlei zu beachten: einmal, daß alle einen bestimmten Anteil an der Herrschaft haben müssen. Denn dadurch wird der Friede des Volkes erhalten und alle lieben und schützen eine solche Verfassung, wie es Politik 2 (K. 9. 1270*b*, 17—26; Thomas im Kommentar lect. 14) heißt. Das andere, was in Betracht kommt, ist die Art der Regierung oder der Einrichtung der höchsten Ämter, die zwar verschieden sein kann, wie der Philosoph Politik 3 (K. 7; Thom. lect. 6) uns sagt; doch sind die beiden vornehmsten Arten das Königtum, wo einer gemäß seiner Tugend herrscht, und die Aristokratie, das ist die Herrschaft der Besten, wo einige wenige gemäß ihrer Tugend vorstehen. Daher ist die beste Bestellungsweise der Vorsteher in einem Staate oder Reiche jene, bei der einer gemäß seiner Tugend erhoben wird, um allen vorzustehen, und wo einige gemäß ihrer Tugend unter ihm mit der Regierung betraut sind, und doch an einer solchen Herrschaft alle einen Anteil haben, einmal, weil die Inhaber der Ämter aus allen gewählt werden können und dann, weil sie auch von allen gewählt werden. Denn so ist sie die beste Verfassung, wohl gemischt aus Königtum, sofern einer vorsteht, aus Aristokratie, sofern viele gemäß ihrer Tugend regieren, und aus Demokratie, das ist Volksherrschaft, sofern die Vorsteher aus dem Volke gewählt werden können und dem Volke die Wahl der Vorsteher zukommt."

„Und so war es (bei den Israeliten) nach dem göttlichen Gesetze eingerichtet. Denn Moses und seine Nachfolger regierten das Volk als alleinige Vorsteher aller, was eine Art des Königtums ist. Es wurden aber zweiundsiebzig Älteste gemäß Tugend gewählt; denn es heißt Deut. 1 (V. 15): ‚Ich nahm aus euren Stämmen weise und edle Männer und setzte sie zu Fürsten über euch', und das war aristokratisch. Aber demokratisch war es, daß diese aus dem ganzen Volke gewählt wurden; denn es heißt Exodus 18 (V. 21): ‚Sieh' dich im ganzen Volke nach wackeren Männern um usw.'; und auch, daß das ganze Volk sie wählte, weshalb es Deut. 1 (V. 13) heißt: ‚Gebet aus euch weise Männer

usw.' Daher erhellt, daß die Bestellungsweise der Fürsten, die das Gesetz angeordnet hat, die beste war."

Nach diesem Text ist die beste Staatsform die Monarchie mit einem Einschlag von Aristokratie und Demokratie. Die Monarchie sieht der hl. Thomas in einem Gemeinwesen vorhanden, dem Einer auf Lebzeiten vorsteht, die beste Verfassung aber nur da, wo die Machtbefugnisse des Fürsten nicht unbeschränkt sind und für aristokratische und demokratische Bestandteile in der Verfassung Raum lassen. Das aristokratische Moment kann darin bestehen, daß nach dem Fürsten die Besten an der Regierung teilnehmen und die Ämter haben, das demokratische darin, daß die Beamten aus dem Volke genommen und von dem Volke gewählt werden.

Derselbe Artikel bringt die Auffassung, daß die Monarchie die beste Verfassungsform ist, in dem zweiten Einwurf und seiner Beantwortung zum Ausdruck. Text: „(Einwurf:) Es ist Sache des Besten, das Beste herbeizuführen, wie Plato spricht (Timäus, K. 6, p. 30 *A*). Bei jedem Staate oder Volke ist aber die beste Verfassung, daß es von einem König geleitet wird, weil eine solche Regierung am meisten die göttliche Regierung darstellt, durch die der eine Gott die Welt von Anbeginn lenkt und leitet. Mithin hätte das Gesetz einen König für das Volk bestellen und das nicht ihrem Gutdünken überlassen sollen, wie es Deut. 17 (V. 14 f.) geschieht: ‚Wenn du sprichst: Ich will einen König über mich setzen, so sollst du jenen setzen' usw."

„(Antwort:) Das Königtum ist die beste Regierung für ein Volk", wenn es nicht dem Verderbnis verfällt. Aber wegen der großen Macht, die dem König verliehen ist, artet das Königtum leicht in Tyrannis aus, wenn der Träger einer solchen Macht nicht eine vollkommene Tugend besitzt, weil nur der tugendhafte Mann das Glück in angemessener Weise zu ertragen weiß, wie der Philosoph im 4. Buch der Ethik (8. 1124 *a* 30 f.; Thom. lect. 9) sagt. Vollkommene Tugend wird aber nur in wenigen gefunden und besonders waren die Juden grausam und zur Habsucht geneigt — Laster, durch die die Menschen am meisten zur Tyrannis verführt werden. Und deshalb hat der Herr anfänglich keinen König mit Vollgewalt für sie bestellt, sondern einen Richter und Leiter, der sie nur schützen

sollte. Aber hernach hat er auf Bitten des Volkes, gleichwie im Zorn, ihm einen König gewährt, wie aus seinem Worte an Samuel erhellt (1 Kön. 8, V. 7): ‚Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, auf daß ich nicht König über sie sei.'"

„Er hat jedoch von Anfang (Deut. 17, 14 ff.) für die Bestellung des Königs angeordnet erstens die Weise der Wahl und hierfür hat er zweierlei bestimmt: daß sie bei seiner Wahl auf das Urteil des Herrn warten und daß sie keinen Mann eines anderen Volkes zum König setzen sollten, weil solche Könige wenig Liebe zu dem Volke, dem sie vorgesetzt werden, zu haben und sich infolgedessen nicht um es zu bekümmern pflegen. — Zweitens hat er für die bereits bestellten Könige angeordnet, wie sie sich bezüglich ihrer selbst verhalten sollten: daß sie nicht viele Wagen und Pferde und Weiber und auch keine unermeßlichen Reichtümer haben sollten, weil die Fürsten aus Begierde nach diesen Dingen zu Gewaltherrschern werden und die Gerechtigkeit preisgeben. — Auch hat er angeordnet, wie sie sich Gott gegenüber verhalten sollten: daß sie immer im Gesetze des Herrn lesen und an dasselbe denken und immer in der Furcht Gottes und im Gehorsam gegen ihn beharren sollten. — Endlich hat er angeordnet, wie sie sich gegenüber ihren Untertanen verhalten sollten, daß sie sie nicht stolz verachten, nicht unterdrücken und auch nicht von der Gerechtigkeit abweichen sollten."

Dieser Einwurf und seine Lösung zeigen, daß Thomas die Anschauung, nach der die Monarchie die beste Verfassung ist, nicht ablehnt, sondern zuläßt und sich zu eigen macht. Auch Gott hatte für sein Volk einen einzelnen Mann als Haupt bestellt und damit war gesagt, daß so für das Gemeinwohl und die Erreichung des Staatszweckes am besten und wirksamsten gesorgt ist.

Indessen beweist die Fassung des Textes auf der anderen Seite, daß Thomas nicht der absoluten Monarchie das Wort redet, einmal, sofern er die Sache nur vom idealen Standpunkte betrachtet. Denn das Königtum soll als das Abbild der göttlichen Weltregierung die beste Verfassung sein und es wird vorausgesetzt, daß Gott selbst die Könige oder Führer des Volkes bezeichnete.

Zweitens wird das wirkliche Königtum, wie die Israeliten es forderten, als Preisgabe der Theokratie getadelt

und ein von Gott gleichsam in seinem Zorne gemachtes Zugeständnis genannt. Es wird auf die Gefahren dieser Staatsform hingewiesen, die die Fülle und Unbeschränktheit der Gewalt mit sich bringt, so daß ihr Inhaber leicht die dreifache, ihm obliegende Pflicht in Rücksicht auf sich selbst, auf Gott und auf das Volk außer acht läßt.

Eben deshalb soll das Königtum nur bedingungsweise die beste Regierung für ein Volk sein: es ist das, wenn es nicht dem Verderbnis anheimfällt. Dem wird aber, auch nach der uns schon bekannten Lehre des hl. Thomas, am besten durch die Verfassung vorgebeugt.

Es ergibt sich also, daß der Artikel der Summe, den wir jetzt nachträglich betrachtet haben, mit dem Artikel 4 der 95. Quästion und der Abhandlung De regimine principum im Einklange steht.

Er mag auch bestätigen, was wir früher (Divus Thomas V, p. 149 ff.) gesagt und ausgeführt haben, daß der Gewährsmann des hl. Thomas, Aristoteles, wenn er das Königtum die beste Verfassung nennt, vom idealen Standpunkte redet.

Köln-Lindenthal, am 26. November 1919

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik.** 3. verm. u. verb. Aufl. II. (Schluß-) Band. Freiburg, Herder 1918. 8° (IX, 551 p.), Mk. 11.

Auch der zweite Band der Dogmatik des Paderborner Theologen Prof. Bartmann zeichnet sich aus durch Solidität der Lehre, gründliche Beweisführung, bei welcher das geschichtliche Moment gebührend berücksichtigt wird, zahlreiche und verarbeitete Literatur und nicht zuletzt durch warme kirchliche Gesinnung. So sagt Bartmann z B. p. 217: „Wer den Weg zum Himmel außerhalb der Kirche als leichter ansieht, dessen Glaube ist schon mindestens unklar. Niemand wird einen krummen Weg einem geraden vorziehen und kein Vernünftiger wird eine sichere Verheißung preisgeben für ein ungewisses Los. Wenn schon der alttestamentliche Fromme sich glücklich schätzte wegen seiner Zugehörigkeit zur Synagoge, dann hat erst recht der katholische Christ Ursache, die Worte des Psalmisten zu wiederholen: ‚Besser ist ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend', nämlich außerhalb des Zeltes Gottes (Ps. 83, 11; vgl. Is. 2, 3)." — Von interessanten Stellen erwähnen wir zwei. Für den „Ausnahmsfall" wegen Ehebruch (Mt. 19, 9) werden acht Erklärungen angeführt. Nach Ott bedeutet μή keine Ausnahme, sondern eine Verneinung des Ervath dabar (etwas Schändliches, Dt. 24, 1), welches die Juden zur Zeit Jesu als Scheidungs-

grund betrachteten. Der Sinn der Stelle ist also: Wer immer, ganz abgesehen von Ervath dabar (oder: angenommen sogar Ervath dabar), sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe (472). — Bezüglich der Kapitalsünden sagt der Protestant Achelis (390): Von 200 an setzte der Rigorismus im Abendlande ein (Tertullian), während in der ersten Zeit die Kirche den Unterschied zwischen unvergebbaren Kapitalsünden und vergebbaren läßlichen Sünden nicht gekannt hat. — In kritischer Beziehung möchten wir folgende Bemerkungen machen.

1. Zum 4. Buch (Gnadenlehre). — In der Gnadenlehre macht Bartmann Zugeständnisse an den Molinismus, bekennt aber, daß die Gnadenlehre Augustins „in der Milderung von Thomas" von der Kirche übernommen ist (9). Der allererste Anfang des übernatürlichen Lebens brauchen keineswegs die unfreien, unüberlegten Akte zu sein (29), wie die Bekehrung des Saulus zeigt. Der vorhergehende Heilswille besteht wohl nicht darin, daß Gott das Heil aller will, „wenn auch jeder einzelne sein eigenes Heil will" (53). Denn daß er das Heil will, ist schon eine Gnade. Außerdem kann Gott nicht vom Geschöpfe abhängig sein, weshalb es unrichtig ist, daß der allgemeine Heilswille von der freien Mitwirkung abhängig ist (60); denn die freie Mitwirkung ist eine Gnade. Eine praedestinatio ad gratiam (60) kann nur zugegeben werden, insofern die Gnade das Mittel zur Erlangung der Seligkeit ist, nicht aber, als ob die praedestinatio ad gloriam vom freien Willen des Menschen abhänge; denn letzterer ist ein Werk der Gnade: „et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione" (S. Thomas, S. th. I q. 23 a. 5). Es ist nicht richtig, daß, wenn Gott das hohe Gut der menschlichen Freiheit wollte, auch deren Mißbrauch zulassen mußte (61). Er hätte die volle Freiheit auch ohne deren Mißbrauch wahren können. Denn die Möglichkeit zu sündigen ist zwar ein Zeichen der Freiheit, gehört aber nicht zu deren Wesen, sowie die Krankheit ein Zeichen des Lebens ist, aber nicht zu dessen Wesen gehört. — Die Frage des Verhältnisses von Gnade und Freiheit hält Bartmann gleich anderen für „unlösbar" (74). Aber wenn wir auch nicht das W a s lösen können, so können wir nach der Arbeit von Augustin und Thomas wenigstens das D a ß lösen. Auch diese Erkenntnis ist ein großer Gewinn gegenüber irrigen Erklärungen des Verhältnisses von Gnade und Freiheit. Dieselben „schweren Akzente", die Augustinus auf die Gnade legt, legt auch die Kirche darauf. Und sie ist unsere Lehrerin auch in dieser schwierigen Frage. Die Schwierigkeit derselben ist aber künstlich vermehrt worden durch die Ansicht, welche die Freiheit in ihrer Betätigung als von Gott unabhängig sich denkt: „qui contra Dei adiutorium extollunt humani arbitrii libertatem" (Denzinger, Enchiridion 134). Gegen diese auch metaphysisch unmögliche Hypothese muß daran festgehalten werden, daß die Gnade die freie Zustimmung bewirkt. Das ist die Lösung von Augustinus und Thomas an der auch von Bartmann zustimmend (64) angeführten Stelle (S. th. I q. 23 a. 5 ad 3): „Warum aber Gott diesen auserwählt zur Glorie und jenen verwirft, das hat keinen Grund, als den göttlichen Willen. Deshalb sagt Augustin (In Ioannem 26, 2): Weshalb er diesen zieht und jenen nicht zieht, das wolle nicht beurteilen, wenn du nicht irren willst." Ähnlich auch Papst Cölestin I. (Denzinger 133, 134): „quod nemo, nisi per Christum, libero bene utatur arbitrio";

„... nemo ... ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit.“ — Es ist geschichtlich unrichtig, daß der Thomismus von Bañez aufgestellt worden sei (74): er wurde vom hl. Thomas aufgestellt. Bañez hat nichts Neues gelehrt, was nicht auch der hl. Thomas gelehrt hätte; er hat, was Pflicht der Wissenschaft ist, gegen neu auftauchende Meinungen die Grundsätze des Aquinaten in seinem Geiste entwickelt. Die Übereinstimmung von Bañez und Thomas läßt sich vom geschichtlichen Standpunkte nicht leugnen und wurde im 16. Jahrhundert auch nicht geleugnet. Man hat vielmehr damals offen auch den hl. Thomas bekämpft, was man heute nicht mehr wagt. — Den sensus divisus hat Bartmann mit zahlreichen anderen falsch aufgefaßt, als ob er „abgesehen und getrennt von der gratia efficax“ verstanden werden müsse (75). Denn auch unter dem aktuellen Einfluß der gratia efficax behält der Wille das Können des Anderswollens, wie er dieses Können auch unter dem Einflusse der Selbstbestimmung behält und dadurch frei ist. Da die Gnade vermittelst der Selbstbestimmung wirkt, kann von einer Aufhebung der Freiheit durch die gratia per se efficax nicht die Rede sein. Zum Ausspruche Schanz' (Tüb. *QS* 1888, 679): „Sicher haben die Thomisten mit mehr Recht auf den hl. Thomas sich berufen, als die Molinisten“, sagt Bartmann (76): „Dieses Urteil dürfte objektiv richtig sein.“ Noch richtiger dürfte aber das Urteil sein: Die Thomisten können sich mit vollem Recht auf den hl. Thomas berufen, während die Molinisten dessen Gegner sind. — Sehr richtig ist es, daß die Konzilsväter von Trient nur die Glaubensgewißheit vom Heile verworfen haben, daß aber im übrigen deren Heilszuversicht „eine durchaus freudige und lichtvolle“ war (113).

2. Zum 5. Buch (Lehre von der Kirche). — „Kirche“ kommt nicht von *κυριακή* (131), welches Sonntag (Dominica) bedeutet (Thesaurus Graecae linguae, vol. IV, Par. 1841, p. 2143), sondern von *κυριακόν*. — Nicht das Apostolicum (132), sondern das Nicaeno-Constantinopolitanum (Denzinger 86) sagt: Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. — „Das Reich Gottes ist in euch“ (Luk. 17, 21) bedeutet nicht die geistige Seite der Kirche (133), sondern die Stiftung der Kirche, oder, wie p. 147 richtig gesagt wird, die Gegenwart, den Beginn des Reiches Gottes. — Die Übersetzung von Presbyter mit „Priester“ sei „ungenau“, da die Presbyter identisch mit den Episkopen seien (136). Das ist nicht ganz richtig. Etymologisch ist „Priester“ sicher Presbyter. Sachlich sind sie seit Ignatius auch der Bezeichnung nach von den Episkopen verschieden, während sie in apostolischer Zeit auch Episkopen genannt wurden. Jedoch gab es damals auch schon Episkopen oder Presbyter (1. Klasse), die im Range über den Presbyteri (2. Klasse) standen (1 Tim. 5, 19). — Der Abschnitt über den „Gesamtepiskopat“ als Träger der Lehrgewalt (160) bedarf einer völligen Umarbeitung, damit dieser letzte Rest des Gallicanismus (vgl. 164) aus der Theologie verschwinde, und er mit der warmen Darstellung des Primates (§ 144) in Einklang gebracht werde. Der p. 162 angeführte Ausspruch über die vier Konzilien stammt nicht von Leo, sondern von Gregor d. G., wie auch die richtig zitierte Mignestelle angibt. — Die Übersetzung von *ἐπιστρέψας* (Luk. 22, 32) mit „hinwiederum“ sei „unhaltbar“ (165). Nach meiner Meinung ist sie sachlich sowohl als sprachlich (vgl. Apg. 9, 40) an dieser Stelle die einzig mögliche. Bartmann leugnet (187) mit Sägmüller, daß der ein-

zelne Bischof seine Jurisdiktion vom Papste bekomme. Wie könnte aber dann der Papst dem Bischofe eine Diözese anweisen, wie ihn absetzen? Was der Papst nicht gegeben hat, kann er nicht nehmen. Die Unterscheidung zwischen bischöflicher Gewalt im allgemeinen und im besonderen, löst die Frage. Wenn auch die Bischöfe im einzelnen ihre Gewalt vom Papste erhalten, so regieren sie „nicht als Stellvertreter des Papstes", wie p. 187 richtig gesagt wird. Denn es ist göttliche Einsetzung, daß es in der Kirche neben dem Papste immer Bischöfe gebe, die nach Christi Willen ordentlicherweise an der Jurisdiktion des Papstes über die Gesamtkirche in ihrer Jurisdiktion über eine Diözese teilnehmen. — Bezüglich der Verehrung unechter Reliquien (214) könnte neben dem Hinweise auf den Bollandisten De Smedt auch auf die Encyclica „Pascendi" verwiesen werden, welche dasselbe sagt.

3. Zum 7. Buch (Eschatologie). — Der „Wärmetod" steht nicht im Widerspruch mit dem Zusammensturz der toten Sterne (514). Ebenso zeigt gerade der Entropiesatz, an dessen Geltung kein Physiker zweifelt, daß es keinen „ewigen Kreislauf der Dinge" (514) gibt. — Das Register weist noch manche Lücken auf.

Graz *A. Michelitsch*

2. **Dr. Gottfried Stettinger: 1. Textfolge der Johanneischen Abschiedsreden.** Gegen Prof. Dr. Friedrich Spitta. Wien, Mayer & Komp. 1918. 8° (XV, 185 p.). — 2. **Geschichtlichkeit der Johanneischen Abschiedsreden.** Gegen Prof. Dr. Karl Clemen. Ebenda 1919. 8° (188 p.).

Beide Schriften befassen sich mit Jesu Abschiedsreden (Jo. 13, 31—17, 26). Der erste Gegner, gegen den Verfasser zu Felde zieht, leugnet die Echtheit der Reden nicht, möchte sie aber durch Umstellung in einen besseren Zusammenhang bringen. Wie die Umstellerei bei der Aristolelischen „Politik" mißglückt ist, so auch hier. Die Hauptschwierigkeit nämlich, daß Jo. 14, 31*b* auf Jo. 18, 1 hinweise, weiß Stettinger befriedigend damit zu lösen, daß Jesus die auf Jo. 14, 31*b* folgenden Reden stehend gehalten habe. In den Parakletstellen (14, 16*f*; 14, 26; 15, 26; 16, 7—15) und in der Systematik der Reden (K. 14 Grundlage, 15 Steigerung, 16 Höhepunkt, 17 Schluß) findet er mit Recht entscheidende Beweise für die Beibehaltung der traditionellen Textfolge.

Der radikalere Clemen baut seine negative Kritik auf dem Schweigen der Synoptiker, der johanneischen Christologie, dem Vorhandensein von Anachronismen, endlich von Unstimmigkeiten im Zusammenhang auf. Stettinger folgt seinem Gegner Schritt für Schritt und zeigt, daß er nichts beweise. Wenn Clemen mit seiner „Traditionshypothese", die das Johannes-Evangelium zu einem Flickwerk aus verschiedenen „Traditionen" macht, etwas Neues entdeckt zu haben glaubt, so ist Stettinger in der Lage, auf den Manichäer Faustus (Augustinus, contra Faustum 32, 2) als dessen Vorgänger hinzuweisen. Ein ausführliches Schriftstellen-, sowie Namen- und Sachregister krönt beide Schriften. Dieselben bekunden Scharfsinn, methodische Schulung und Belesenheit, weshalb wir den jugendlichen Verfasser zu den Erstlingsfrüchten seines Geistes aufs beste beglückwünschen können.

Graz *A. Michelitsch*

Register